بن شاعة مختار الحسيني

# الفنـاء الصوفي والنيرفانا البوذيـة

« دراسة وصفية مقارنة »








# الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية
# تأليف بن شاعة مختار الحسيني

**تحويل وتنسيق**
**د/ حازم مسعود**
**للمزيد من كتبي على**
**https://t.me/hazem_massaod_kindle_books**

بِسْمِ اللّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ
قال تعالى:
﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ، وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ، وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾
الصّافات [١٦٤/١٦٦]

## إهداء

«أهدي هذا المنجز إلى مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلّم الذي لم تتح لي الأقدار أن أعيش معه وأحظى بصحبته وأهدي إليه ما تهيأ لي من نتائج البحث العلمي التي ليست في الحقيقة إلاّ نفحة من نفحاته وثمرة من ثماره فلا أقلّ من أن أهدي إليه في عالمه العلوي هذه الصفحات إجلالاً لشخصه صلى الله تعالى عليه وسلّم واعترافاً بفضله, ووفاء بعهده, وإحياء لذكره».

مختار بن شاعة الإدريسي

## تقديم

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد بدر التمام شفيع الخلق وحبيب الحق، السراج المنير، الرحمة المهداة للعالمين، إذ ليس في الخلق من خير دنيوي أو أخروي إلا ورسول الله محمد عليه الصلاة والسلام سببه، فإنه القاسم والله هو المعطي سبحانه وتعالى.
وأصلي وأسلم على آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغر الميامين، من حازوا شرف الصحبة، وشرف نشر الدين.
وبعد:
فقد حسن ظنه بي الأخ الفاضل السيد «بن شاعة مختار الإدريسي» من جمهورية الجزائر الشقيقة والحبيبة على قلب كل عربي ومسلم.
وقد طلب مني أن أكتب مقدمة على كتابه الموسوم بـ«الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية» (دراسة وصفية مقارنة). وهي رسالته لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية.
وبداية لا يسعني إلا أن أشكر الدكاترة العلماء المناقشين، وكما أخص بالشكر الأخ الدكتور «زكرياء سعيدي» المشرف على الرسالة.
كنت أود لو أن الباحث أطال في بحثه وفصل في بعض الأشياء التي تحتاج إلى تفصيل، لأهمية هذا الموضوع، لكن لا يخفى دقة هذا الموضوع وصعوبته، ولكني وجدت الباحث قد بذل جهداً طيباً في هذا السفر المبارك كما أنه أزال اللثام عن جدليات قديمة حديثة.
إن التصوف مدرسة تربوية تعمل على تزكية الإنسان ليتحقق بمقام العبودية الذي ينشأ عنه كل خلق زكي.
لا يمكن لأحد أن ينكر أن الإنسان كما أن فيه جانباً مادياً كذا فيه جانب غيبي وهو الروح، الماديون لا يؤمنون إلا بالأول دون الثاني، ولكن الأشمل هو من يلتفت إلى كلا الأمرين.
إن التصوف تعرض لكثير من عمليات الهجوم أرادت النيل منه في كل عصر، مرة من أفكار تكفيرية باسم الدين والحفاظ عليه، وآخر من جهات غير دينية تتملكها المادة والحس.
إن البحث عن سعادة الإنسان ليس حديث المدرسة الصوفية العرفانية فحسب بل إن عناء البحث تملك الإنسان مذ خلقه الله، لذلك تفضل الله على خلقه بالرسل والأنبياء والأولياء.
نحن إذن أمام مشتركات إنسانية يطلبها الجانب الغيبي في الإنسان، وإن الصيغة العرفانية الصوفية تستطيع أن تنشر في المجتمعات المشتركات الأخلاقية وتؤكد عليها مرة بالطريقة الدرسية المعرفية وأخرى بطريقة الأناشيد ذات المعاني الراقية التي مازال العالم يقف مذهولاً عند سماعها لما فيها من محاكاة لأغوار الروح وتعلقها بالحضرة من حيث تسطيع التعبير أم لا.
إن المقامات والأحوال عند الصوفية ليست كلاماً فارغاً كما يحاول أن يصورها بعضهم.
إن هذه المقامات والأحوال لهي تعبيرات وتجارب ذوقية لمن سلك هذا الطريق يريد وجه الله تعالى. قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾.
إن الأحوال والمقامات مراتب كما هو الدين نفسه على مراتب الإسلام والإيمان والإحسان.
إن المصطلحات الصوفية ليست بدعاً من المصطلحات التي ظهرت في العلوم الأخرى؛ فالفقهاء والمتكلمون والأصوليون والفلاسفة كل واحدة من هذه المدارس تتميز بمصطلحات عن غيرها،

وهذا لا يضيرها إذ هذه المصطلحات نتيجة تجربة معرفية عبروا عنها هذا التعبير.
إن الفناء الصوفي الذي تعرض له الباحث المحترم ظهرت له تعريفات كثيرة على لسان أصحابه، وبدايته بأن يفنى المريد عن أوصافه الذميمة.
لكن هذا المقام في الإسلام طريقه العبودية لله تعالى وباب العبودية هو القيام بالطاعات والابتعاد عن المعاصي والآثام، مع العلم أن الطاعات ليست مقصودة لذاتها من صلاة وصيام وحج وإنما هي وسائل للوصول الى الغاية العظمى وهو الله تعالى ورضاه.
وعليه فالتحقق بالمقامات عند الصوفية وفي الإسلام يكون عبر شريعة ومنهاج وليس هوى نفس، أي على يد مرب عارف بآفات النفس وأغوارها وقد مر بما لا تعرف فيكون دليلك كما هم الأنبياء عليهم السلام حجة ودليل الخلق إلى الحق.
وأما النيرفانا البوذية:
فقد أحسن الباحث في تناول هذا الموضوع في مقابل حديثه عن الفناء الصوفي وقد أشار إلى الاتفاقات والمخالفات بينهما ووجدت الباحث تكلم بكلام موزون في هذا الباب فجزاه الله خيراً.
وإذا وقفنا قليلاً مع هذه المسألة نجد جدلية التأثر والتأثير لا ينتهي بحثها وخاصة في الدارسات الاستشراقية، فقد ذهب مجموعة من المستشرقين الى أن التصوف في بدايته نشأ مسيحياً، وهذا خطأ لأن التصوف نشأ من رحم الإسلام ونصوص القرآن التي تدعو إلى الذكر والفكر.
وكما قد ذهب البيروني إلى هذه النظريات وادعى بأن التصوف يتشابه كثيراً مع المذاهب الهندية والمسيحية وجاء بنماذج لا يصح شيء منها.
ويرى البيروني أن الكلام في الفناء عند الصوفية أداهم للقول بالحلول والاتحاد ونحن نجزم بأن الحلول والاتحاد لا يمكن أن ينطق بهما أحد من علماء الصوفية إذ التصوف في أصله يدعو إلى العبودية والحلول والاتحاد يدعوان إلى الربوبية.
وفي الختام:
لا بد من التأكيد على أننا لا يمكن أن ننكر التأثر والاشتراك حتى بين الأديان، كما قال تعالى عن تأريخ الصيام: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾.
لكن هذا يمنعنا أن نجزم بأن التصوف الإسلامي له مصدره الخاص كما أنه أصيل في الحياة الإسلامية منذ الصدر الأول للإسلام.
رقمه العبد الفقير إلى الله تعالى:
د. ربيع صبحي العايدي
باحث ومفكر إسلامي
ومتخصص في الفلسفة وعلم الكلام
المملكة الأردنية الهاشمية / عمان.

## مقدمة

الحمد لله أفنى أوهام الوجود بتجلي أنوار بقائه, ثم ردّهم إليهم به تعالى دالّين عليه موصلين إليه, وصل اللهم وسلّم وبارك على مولانا رسول الله, وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين وبعد:

يرى بعض (العلماء الأوروبيين أن التصوف نبتة غريبة في سماء الإسلام ويدّعي جمع من الباحثين المسلمين أن التصوف يستمد أصوله من الفكر الهندي معتمدين في هذا القول على العالم اللغوي البريطاني وليم جونز المتوفى في الهند سنة ١٧٩٤ الذي يعتبر أوّل من أشار من الغربيين إلى تأثير الأفكار الهندية في التصوف الإسلامي.

وللإشارة فقد سبقه البيروني من المسلمين في هذا إلاّ أنّه تكلّم عن تشابه لا عن تأثر.

ويستدل نيكلسون على التأثير البوذي في التصوف الإسلامي على سبيل المثال بالصوامع البوذية التي كانت مزدهرة في بلخ قديما, ويستدلون كذلك بقصة إبراهيم ابن أدهم التي يراها جولدزيهر تكرارا لقصة بوذا, وكذلك استعمال السّبح عند المتصوفة يعزونه الى تأثّرهم بالرهبان البوذيين, ويعتبر البعض أن التأثير البوذي أظهر ما يكون في الفناء عند الصوفية إذ يعدّونه النيرفانا البوذية بعينها)(1).

ولما جعل المستشرقون ومن استنهج سبيلهم الفناء عين النيرفانا وأن الفناء ماهو إلى نيرفانا في ثوب إسلامي, قرّرت البحث والتحقق من هذه الفرضية علّني أضع النقاط على الحروف في هذا الموضوع.

ومن هنا أطرح الإشكالية الآتية: هل الفناء الصوفي اقتراض ثقافي للنيرفانا البوذية أم هو إسلامي أصيل؟

كما أطرح جملة من التساؤلات يمثل كل واحد منها فصلا من فصول البحث وهي كالآتي:

ما حقيقة الفناء؟ وما حقيقة النيرفانا؟ وماهي أوجه التناسب والتباين بينهما؟.

فهذه هي أهم التساؤلات التي أشرقت بين يدي هذه الدراسة وعليها يتوكأ النظر بيانا وتدوينا.

ومما دفعني للبحث في هذا الموضوع الذي وسمته بـ«الفناء عند الصوفية والنرفانا عند البوذية» دراسة وصفية مقارنة.

داعيين وهما:

الدافع الأول ذاتي:

أ- حبي وشغفي بعلم الميستكولوجي.

ب- قبل سنة حضرت عمارة في الزاوية الهبرية البلقايدية بوهران وبعد أن انهينا الحضرة قبيل صلاة الفجر بدقائق ورد على مهجتي هذا الموضوع, وكان مما أخرجه من الوجود بالقّوة إلى الوجود بالفعل على حد تعبير المناطقة, حوار جمعني بجمع من الأساتذة المتخصصين حيث شجعوني وحثّوني على البحث فيه.

الدافع الثاني موضوعي:

أ- وتمثل في رغبتي الجامحة في التعرف على حقيقة الفناء والنيرفانا وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما وتجليتهما للغير والتحقّق من إسلامية الفناء الصوفي من عدمها.

ب- عقم الأبحاث السابقة ومجانبتها للموضوعية خاصة ما تعلّق بموضوع الفناء.

ج- جدّة البحث في التصوف المقارن عند العرب.
ولذا جاءت هذه المحاولة أملا في تقديم دراسة علمية موضوعية.
وتكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في إبراز حقيقة الفناء الذي يعتبره البعض وليد مؤثرات أجنبية ومؤدّاه إلى القول بالحلول والإتحاد ووحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الذي يخرج معتنقه من بيضة الإسلام, وتبيين أصالته الإسلامية من عدمها.
وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم كل من الفناء والنيرفانا وفق ما يراهما المتصوفة والبوذية أنفسهم لا كما تمليه الخلفيات والأفكار القبلية.
وتتحدد أبعاد نجاح هذه الدراسة على مدى استيعاب الباحث للسّوابق البحثية في الموضوع المدروس وإلا انتهى به الأمر إلى تكرار المعرفة السّابقة والحرث في الأرض المحروثة.
وقد سبقت الإشارة إلى أنّ موضوع الفناء والنيرفانا والمقارنة بينهما لم يحظ بما يستحقه من العناية والانصباب, لكن هذا لا يعني أن يكون الموضوع قفرا بالمرة فقد كان التفكير فيه مسبوقا بجهود بحثية نهجت في الطريق ودلّت عليه وهي كالآتي:
١ - «البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها» للدكتور عبد الله نومسوك, وأصله رسالة ماجستير نوقشت في قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة, وقد نال صاحبها درجة الماجيستير في العقيدة بتقدير ممتاز وكان ذلك في٧/٥/١٤٠٧هـ وقد تناول في جزء من عمله موضوعنا وأبدع فيما تعلق بالنيرفانا كونه من أصول تايلندية والتي يعتبر أغلب سكانها بوذا, إضافة إلى إتقانه للّغة البالية ما مكّنه من العودة إلى أمهات كتب البوذية ومدونات علماءها.
ومن المؤاخذات على هذه الرسالة:
- عدم معالجتها لموضوع الفناء بموضوعية.
-إعتمادها على التشابه الظاهري بين الفناء والنيرفانا في تبرير عدم أصالة الفناء.
- المصادرة على المطلوب في غير موضع.
- إنكاره للتصوف الذي هو المركب الثالث في ديننا بعد الإسلام والإيمان جملة وتفصيلا مخالفا بهذا السواد الأعظم للأمّة.
- إعتبر البوذية مصدرا للتصوف الإسلامي وفساد هذا الرأي معلوم عند الخاص والعام.
٢ - «النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي» دراسة تحليلية نقدية مقارنة - للدكتور أبو عرجه مازن رستم أحمد, وأصله رسالة دكتوراه نوقشت بجامعة العلوم الإسلامية العالمية بالأردن وكان ذلك سنة ٢٠١٥ وقد تناول موضوعنا وجانب الصواب في مواضع عدّة أبرزها:
- تجاوز البحث عن أصول الفناء عند الرعيل الأوّل وتناوله بسطحية شديدة.
- نفى وجود الفناء عند السلف وأخّر ظهور حتى القرن الثالث الهجري لمجرد أنّه لم يجد أثرا لمصطلح الفناء في أدبياتهم, وإذا كان الأمر بهذه السطحية فلا وجود للعقيدة لأنّ مصطلح «العقيدة» متأخر وهكذا دواليك مع كلّ مفردات البرادايم الإسلامي.
- الإيجاز المخل في ذكر كرونولوجيا الفناء.
- ما دونه في الخاتمة ص١٨٦ ينقض كلّ عمله فقد قال فيها أنّ الفناء لا أصل له ولا سند له من الإسلام وأنه تسرّب إلينا من الحضارات والثقافات الأخرى, بينما كان قد قرّر وأصّل لإسلاميته في غير موضع قبل الخاتمة.
وقد اقتضت طبيعة هذا البحث التوسّل بمنهجين رئيسيين:

١ - المنهج الوصفي: وذلك لتصوير وإظهار ظاهرتي الفناء والنيرفانا كما يتصوّرها ويرضاها معتنقيها.
٢ - المنهج المقارن: وذلك لإجراء مقارنة منهجية بين الفناء والنيرفانا.
ولا تعني هذه الأنماط المنهجية انغلاق البحث ضمن قالب ثنائي لا يتعداه على غيره, بل سيتم تعزيزه بمناهج فرعية عاضدة.
ومن الصعوبات التي واجهتني:
أولا: تشعب موضوع الفناء وتعقّده, فبمجرد الاقتراب منه إلّا وتتناثر إشكالاته تناثر العقد المنفرط فهو موضوع مليء بالأحكام المسبقة والآراء المعلّبة الجاهزة.
ثانيا: جلّ الكتابات العربية في موضوع النيرفانا عنت بتفكيكها أكثر من اكتناهها, ما دفعني للبحث في المصادر الأجنبية وهذا ما اقتضى النّظر فيها وقتا غير يسير من عمر هذه الأطروحة.
وينضاف على ما سبق ذكره من الصعاب:
العوائق الشخصية من تشتت بال والرعب الذي بثه فينا وباء كورونا, وما خلّفه من غلق للمكتبات وحرماننا من لقاء السّادات.
هذا وصلّ اللّهم وسلّم على مولانا رسول الله.

(1) - ماسيتوح أحمد وجميل هاشم, الوسائل العلمية لتحقيق الفناء في الإسلام والبوذية, مجلة GJAT, v3, Is2, Issn2232.0474, ص١٢٣ بتصرف, والعقيدة والشريعة في الإسلام لغولدزيهر, والصوفية في الإسلام لنيكلسون.
بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

# الفصل الأول
# الفناء الصوفي
# Suffisme annihilation

## تمهيد الفصل الاول

أبتغي بهذا الفصل وصف الفناء كما يرتضيه ويتصوّره ويتبناه المتصوفة ورصد نشأة القول بالفناء, مع بيان تطور دلالته وتقنيات تحصيله.
إضافة إلى التّجليات الحاصلة لأهل الفناء.
وسيجيء هذا الفصل كاشفا عن المباحث الآتية:
- المبحث الأول: مفهوم الفناء وظهوره.
- المبحث الثاني: تطور مفهوم الفناء.
- المبحث الثالث: تجليات الفناء.

## المبحث الأول
## مفهوم الفناء وظهوره

تعالج هذه الفقرات مفهوم الفناء من الناحية اللغوية ودلالته في معاجم اصطلاحات الصوفية كما تبرز المصطلحات المختلفة التي وظّفها العارفون للتّعبير عن مفهوم الفناء.
وتتطرق كذلك لأوّل من نظّر للفناء الصوفي.
المطلب الأول: حقيقة الفناء في اللغة والإصطلاح.
الفرع الأول: مدار لفظ الفناء ومعناه في اللغة.
الفناء نقيض البقاء, والفعل فنى يفنى.
وتفانى القوم قتلا: أفنى بعضهم, وتفانوا أي أفنى بعضهم بعضا في الحرب.
وفني يفنى فناء: هرم وأشرف على الموت هرماً, والفانية: المسنة من الإبل وغيرها(2)
وبهذا يتبين أن الفناء في اللغة يأتي بمعنى الهرم والإشراف على الموت والقتل وكذلك الإبل المسنة.
ومن هنا فالفناء هو المقام الذي تتلاشى فيه أحوال السّائرين, وتنعدم فيه مقامات السالكين, حتى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم يزل.
الفرع الثاني: مدار لفظ الفناء ومعناه في اصطلاح الصوفي
أمّا الفناء في الاصطلاح فقد تعرضت له معاجم مصطلحات الصوفية وورد بمعنى: فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله عز وجل على ذلك(3).
وقيل هو (تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات, فكلّما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها, فيكون الحق سمعه وبصره كما يقول حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.
وقيل الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة والبقاء عكسه: وهو ثبوت النّعوت المحمودة.
وقيل الفناء: هو الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى حين تجلى ربّه للجبل فجعله دكاً وخرّ موسى صعقا.
وقيل الفناء عن الخلق: هو الانقطاع عنهم وعن التّردد عليهم واليأس ممّا لديهم)(4).
وأفردت هذا الفرع لتحرير مصطلح الفناء متقيّدا بمعاجم الصوفية تماشيا مع سنّتهم في التأليف, فقد صدّر غير واحد من العرفاء مدوّناتهم برسائل تشرح مصطلحاتهم ورموزهم, حتى إذا أشكل واشتبه على القارئ أمر أعاده إلى الرسائل فكانت بمثابة المحكمات التي يردّ إليها المتشابه.
ومن خلال مراجعة التعريفات الواردة يتّضح أنّ الذين تناولوا الفناء بالتعريف على ضربين:
قسم يركز على الناحية العملية البرّانية, ويتجلى هذا في تعريف من قال أن الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة والبقاء عكسه وهو ثبوت الأوصاف المحمودة.
وقسم يركز على الناحية الرّوحية الجوّانية, ويتمظهر هذا في تعريف من رأى أن الفناء هو الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى عليه الصّلاة والسّلام حين تجلى الله تعالى للجبل فجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً.
ومنه يمكننا القول أن الفناء هو تخل عن مذموم الأخلاق, وتحلٍ بمكارمها ومشاهدةٌ وتعلّقٌ بالحقِّ, مع غيبةٍ عن الخلق.
المطلب الثاني: المصطلحات ذات الصّلة.

بعد أن استبانت حقيقة الفناء يحسن إيراد المصطلحات المشابهة التي تحوم في حماه المصطلحيّ.
وسوف لن يتعنى البحث باستيفاء جميع ما له صلة بلفظ «الفناء» وإنّما يقتصر على المصطلحات التي يعتقد أنها مترادفات معنوية لكلمة الفناء.
وعليه يعبّر عن الفناء في الفكر الصّوفي بمصطلحات عدّةٍ منها:
السكر والصحو وإن اختلفت مدلولاتها من حيث نوعية الحالة وشدتها
إذ يعدّ فناء البسطامي والحلاج فناء في حالة سكر تمحى فيه الصفات البشرية وترفع الحجب بين الصوفي وربّه ويفقد الحس ويغيب عن الوعي بالذات وبالعامل مستغرقاً بالكليّة في اللاّمتناهي وخاضعاً لغلبة أحوال الجذب والوجد.
ويعدّ فناء الجنيد فناء في حال صحو حيث بقاء الذات بفناء الصّفات وإدراك للنفس وللعالم مع النظر إليهما بعين الفناء، إذ البقاء لله وحده.(5)
ويضيف شهاب الدين السّهروردي (٥٨٨) مصطلحا يرادف الفناء في المفهوم وهو «الموت الأصغر»(6).
ويصطلحون عليه كذلك بمقام الجمع,(7) ويعرف بالاستهلاك, ويسمّونه التوحيد,(8) ويعرف بالغيبة والمحو,(9) والسّحقق.(10)
ويرى سعيد حوى أنّ الإحسان - أن تعبد الله كأنّك تراه - مماثل في المعنى لمصطلح الفناء ووحدة الشّهود.(11)
كما نحت مصطلحا جديدا قصد به الدّلالة على الفناء وهو «صوم القلب» وقال عنه أنّه صوم خصوص الخصوص, ويعني صوم القلب عن الهمم الدنيّة والأفكار الدنيويّة وكفّه عن ما سوى الله بالكلّية.
واستعمل أيضا مصطلحا آخر يؤدي نفس المعنى وهو «الاستغراق الرّوحي».(12)
المطلب الثالث: أوّل من تكلّم في الفناء
يرى كثير من الباحثين في التّصوف الاسلامي أنّ أبى يزيد البسطاميّ(13) (٢٦١هـ) هو أوّل من أعطى للفناء مفهوما محدّدا وواضحا.
ويعتبره المستشرق نيكلسون(14) أوّل من استعمل كلمة فناء بمعناها الدّقيق أي محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها, ويتبنى كذلك إمكانية عدّه أوّل واضع لمذهب الفناء.(15)
وخالف الأستاذ لويس ماسينيون(16) ونسب أسبقية القول بالفناء لذي النون المصري (٢٤٠هـ).(17)
ويذكر السلّمي أن الخرّاز هو أوّل من خاض في علم الفناء والبقاء(18) ويتبنى هذا الرّأي عدد معتبر من الباحثين حيث يرون أن المرحلة السّابقة كانت بدايات لم تبلغ حدّ النظرية كاملا.
كما أنه شاع وذاع القول بأنّ الخرّاز هو أوّل من تكلم في علم الفناء والبقاء وقيل هو سيّد من تكلّم في علم الفناء والبقاء.
وبما أن الخلاف معتبر بين جماعة ترجح أسبقية البسطاميّ, وأخرى ترجح أوليّة الخرّاز ولكلٍ قرائنه واعتباراته.
أرى أنّه لا يمكن الجزم والفصل, وترجيح قول على آخر ذلك أنّ كلاًّ من السلّميّ في طبقاته(19) والقشيريّ في رسالته(20) ذكرا أن الخرّاز (٢٧٩هـ) وأبى يزيد البسطاميّ (٢٦١هـ) وحتى ذو النون المصريّ (٢٤٥هـ) عاصروا بعضهم بعضاً وكانوا أصحاباً, ما يعني أنّ القول بالفناء كان

معروفاً بينهم ومتداولاً, ولو كان لأحدهم قصب السّبق في التّنظير للفناء لبلغنا عن أحدهم, إذ لا نجد تصريحا بالأسبقيّة في مدوناتهم حتى أنّ منهم من لم يؤثر عنه أيّ سِفر.
كما نجد بذور ظاهرة الفناء شاخصة متشذّرة متشظّية قبل جميع من ذكرنا.
ولهذا وذاك أرى أن نظرية الفناء حمل وضع في القرن الثالث اضطراراً لا اختياراً من البسطاميّ ولا ذو النون(21) ولا الخرّاز(22) ولا غيرهم.
وقد كان جوهره الجنينيّ تقلب مدّة قرنين من الزمن في بطون السّلف ومن جاء بعدهم.
ذلك أنّه لا يمكننا تجاوز حقبة زمنية طويلة سابقة على كل من البسطاميّ والخرّاز وذو النون تربو عن قرنين من الزمن.

(2) - إبن منظور, تهذيب لسان العرب, ج٢, طبعة١, دار الكتب العلمية, بيروت, ص ٣٣٨.
(3) - محي الدين ابن عربي, إصطلاحات الصوفية, دار عالم الفكر, القاهرة, ص١٣.
(4) - عبد المنعم الحفني, الموسوعة الصوفية, دار مدبولي, القاهرة, الطبعة الخامسة, سنة ٢٠٠٦, ص١١٩٢.
(5) - نظلة أحمد الجبوري, خصائص التجربة الصوفية في الإسلام, دار بيت الحكمة, بغداد, ص١٩.
(6) - هالة العوري, الفناء في الإنسان, دار صفحات للدراسات والنشر, دمشق, الطبعة الأولى, سنة ٢٠١٣, ص ١٤٢.
(7) - السهروردي, عوارف المعارف, دار الكتاب العربي, بيروت, الطبعة الثانية, سنة١٩٨٣, ص٥٢٥.
(8) - أبو العلا عفيفي, التصوف الثورة الروحية في الإسلام, دار الشعب, بيروت, ص١٦٦.
(9) - طبعة سنة ٢٠١١, ص١٨محمد مصطفى حلمي , تقديم محمد حلمي عبد الوهاب, الحياة الروحية في الإسلام, دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري.
(10) - إبراهيم ياسين, دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي, دار المعارف, القاهرة, سنة١٩٩٩, ص٦٥.
(11) - بن جبار سمية, المصطلح الصوفي عند سعيد حوى -مصطلحات التسليك أنموذجا- مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية, كلية العلوم الإسلامية, جامعة الجزائر, المجلد١٢, العدد٣, رقم٢٠, السداسي الثاني٢٠١٨, ص٢٩.
(12) - نفس المصدر ص٣٢.
(13) - سلطان العارفين أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (١٨٨-٢٦١ه) من بسطام خراسان لم تؤثر عنه كتابات في التصوف ولكن أقواله رصدها أصحابه ومحبوه وخصومه على السّواء, وهي تشكل مذهبا في التصوف قالوا فيه إنّه الطيفورية, وهو مذهب في المحبة الصوفية والفناء الصوفي ولعل أكمل المراجع في سيرته ومعراجه الروحي كما يقول عنه البعض, هو كتاب السلهجي, (النور في كلمات ابن طيفور) كما اشتهر أبو يزيد بالشطح. عبد المنعم الحفني, الموسوعة الصوفية, دار الرشاد, الإسكندرية, الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢, ص٥١.
(14) - رينولد ألن نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥) مستشرق انجليزي اشتهر بتحقيقاته وبحوثه في التصوف, ومن ذلك إخراجه للمختارات من ديواني شمس تبريزي الرومي سنة ١٨٩٨ وتذكرة

الأولياء للعطار بين سنتي ١٩٠٥ و١٩٠٧ وفارس نامه بالإشتراك مع لسترانج سنة ١٩٠٥, والمثنوي والمعنوي لجلال الدين الرومي مع ترجمة انجليزية له بين سنتي ١٩٢٥ و١٩٣٠ ونشر بالعربية الكتاب المرجع في التصوف وهو اللّمع للسّراج سنة ١٩١٨ وترجمان الأشواق لابن عربي مع ترجمة وتعليق سنة ١٩١١.

ومن ذلك ترجمته لكشف المحجوب للهجويري سنة ١٩١١ وأسرار النفس لإقبال سنة ١٩٢٠, ومن بحوثه القيمة «دراسات في التصوف الإسلامي» و«مذكرات عن كتاب فصوص الحكم لابن عربي» وكتابه «صوفية الإسلام» و«فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي». - المصدر السابق ص٣٩٩-٤٠٠.

(15) - نيكلسون, الصوفية في الإسلام, دارالخانجي, ترجمة نور الدين شريبه, القاهرة, الطبعة الثانية, سنة ٢٠٠٢, ص٢٨.

(16) - لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) مستشرق فرنسي له في التصوف الإسلامي بحوث ومقالات ومؤلفات بارزة, ولعله ونيكلسون الإنجليزي يمثّلان أهم من يشارك من المستشرقين في التعريف بالتصوف الإسلامي لدى الفرنجة ويبدو أنه كان للحسين ابن منصور الحلاج تأثير كبير على ماسينيون, حتى أنّه شبّهه في حياته وفي مماته بالمسيح وله فيه: «أخبار الحلاج» و«ديوانه» و«الشيخ المصلوب» و«الطريقة الحلاجية» و«الطواسين» واختار لينشر رسالته فيه «عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام» تاريخ مرور ألف سنة على صلبه, ومن كتبه التي يعتزّ بها في التصوف «نشأة المصطلح الفني للتصوف في الإسلام» استعرض فيه تاريخ التصوف الإسلامي منذ الرسول حتّى زمن الحلاج, مع دراسة لألفاظ التصوف كما هي عند أعلام الصوفية - المصدر السابق ص٣٤٥.

(17) - التصوف بقلم مصطفى عبدالرازق ولويس ماسينيون, ترجمة دار المعارف الإسلامية, دار الكتاب اللبناني, لبنان,الطبعة الأولى , سنة ١٩٨٤, ص٣٨.

(18) - أبي عبد الرحمن السلمي, طبقات الصوفية, تحقيق أحمد الشرباصي, دار الشّعب, الطبعة الثانية, سنة ١٩٩٨, ص٧٤.

(19) - المصدر السابق, ص ٧٣.

(20) - أبو القاسم القشيري, الرسالة القشيرية, دار الكتب العلمية, بيروت ص٤٣.

(21) - أصله من النوبة, وكان من قرية من قرى صعيد مصر يقال لها إخميم, نزل مصر, ويقال: اسمه الفيض ويقال: ثوبان وذو النون لقب وكان أبوه إبراهيم مولى لإسحاق بن محمد الأنصاري, كان له أربعة بنين: ذو النون, وذو الكفل, وعبد الباري, والهميسع.

قال ابن الجلاء لقيت ستمائة شيخ ما لقيت فيهم مثل أربعة: أحدهم ذو النون, وتوفي بالجيزة وحمل في مركب إلى الفسطاط خوفا عليه من زحمة الناس على الجسر, ودفن في مقابر أهل المعافر وذلك في يوم الإثنين لليلتين خلتا من ذي القعدة من سنة ست وأربعين ومائتين. - ابن الجوزي, صفة الصفوة, تحقيق خالد طرسوسي, دار الكتاب العربي, لبنان, طبعة سنة ٢٠١٢, ص ٢٨٠-٨٦٧- ٨٦٨ بتصرف.

(22) - هو أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز صحب بشر بن الحارث وسريا وذا النون, وأبا عبد الله الساجي وأبا عبيد السري ونظراءهم, قال الجنيد لو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبوسعيد الخراز لهلكنا! قال علي: فقلت لإبراهيم: وأي شيء كان حاله: قال أقام كذا وكذا سنة يخرز ما فاته الحق

بين الخرزتين. وتوفي في سنة سبع وسبعين وقيل ست وثمانين ومائتين - المصدر السابق ص٤٧٣-٤٧٤ بتصرف.

## المبحث الثاني
## تطور مفهوم الفناء

يتناول هذا النص تطوّر مفهوم الفناء انطلاقاً من حقيقته عند السّلف مروراً بماهيته عند بعض كبار عرفاء القرن الثالث والرابع إلى غاية القرن الخامس ثم يعرّج على كنهه عند محي الدّين ابن عربي وبعض أهمّ من أعقبه.

المطلب الأول: الفناء عند السلف.

يرى المتصوّفة أنّ الآيات القرآنية والسنّة النّبوية تكتنزان كثيرا من المعارف والحقائق(23) كما يجدون في حياة وتجربة مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم والصّحابة والتّابعين الرّوحية مصدراً أساسياً يتقيّدون به ويعزون إليه علومهم وأحوالهم, وخير شاهد على هذا قولهم «إنّ إمامنا في هذا الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّ بن أبي طالب وجعفر الصادق عليهما السّلام».(24)

ومنه سنحاول تسليط الضوء على ظاهرة الفناء عند سيّدنا النّبي صلى الله عليه وسلم وعند الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم والتّابعين لسبر دلالتها وكنهها.

واستصحابا لما كان عليه التصوف القديم الذي لم يكن يُعرِّف الفناء تعريفا ماهوياً, بل كانت تعريفاته منصبّة على الإضافات كالفناء عن كذا وكذا والبقاء بكذا وكذا.(25)

فالصّوفية وغيرهم متّفقون على أنّ سيّدنا النبي صلى الله عليه وسلم كان فانيا عن الخصال المذمومة باقيا متحلّياً بالخصال الكريمة الحميدة.

وتغنينا شهادة العليم الخبير الذي قال فيه في محكم التنزيل ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(26)

كما يجد العرفاء في حياة سيّدنا النبي صلى الله عليه وسلم التي كان يقضيها متحنّثاً في غار حراء بعيدا عن ضجيج الحياة المادية, وعجيج الممعنين في أفانينها متأمّلا متمعّنا غائبا عن كلّ شيء حتّى عن نفسه أساسا لهذه الأذواق ولما يعرض للسّالك من فناء ومحو وسكر وغيبة.(27)

كما نجد ظاهرة الفناء والغيبة عن سوى الله في قصّة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام.

فلما زجّ به في المنجنيق (استغاثت الملائكة فأرسل الله تعالى له جبريل عليه السلام فقال له وهو في أفق الهواء ألك حاجة؟ قال عليه السّلام أمّا إليك فلا, وأمّا إلى الله فبلى).(28)

(وسئل بعضهم عن حال موسى عليه السّلام في وقت الكلام فقال: أفني موسى عن موسى فلم يكن لموسى خبر من موسى, ثم كلّم فكان المكلِّم والمكلَّم هو, وكيف كان يطيق موسى حمل الخطاب ورد الجواب لولاه وبه سمع.

ومعنى هذا: أن الله تعالى منحه قوة بتلك القوة سمع ولولا تلك القوّة ما قدر على السّمع).(29)

كما يجدون في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾.(30)

شاهدا على ظاهرة الفناء, يقول القشيريّ: (هذا مع رسالته خرّ صعقا, وهذا مع صلابته صار دكاً متكسّرا, ويمثّل هذا أحد الجوانب النّفسية ومعنى من معاني الصّعق والاصطلام).(31)

ويرون في قصّة الإسراء والمعراج والأحوال التي اعترت سيّدنا النّبي صلى الله عليه وسلّم في هذه الظاهرة تجلّيا لما اصطلحوا عليه بالفناء.(32)

وينقل في سياق إثبات إسلامية ظاهرة الفناء الدّكتور محمد مصطفى حلمي أثراً فحواه أن (أمّنا السّيدة عائشة رضي الله عنها دخلت على سيّدنا النّبي صلى الله عليه وسلّم فلما رآها سألها من أنت؟

فأجابت قائلة: أنا عائشة.
فسألها النبّي صلى الله عليه وسلّم ثانية: من عائشة؟
فأجابته بقولها: ابنة الصدّيق.
ولكن النّبي عاد فتساءل مرة أخرى: ومن الصدّيق؟
فكان الجواب: حمو محمد.
ولكن عندما سألها سيّدنا النبيّ بقوله من محمد؟ لزمت الصّمت لأنّها علمت عندئذ أنّ النّبي لم يكن في حالة عادية).(33)
ويقول القشيريّ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ..﴾ لم يجدنَ عند لقاء يوسف على الوهلة ألم قطع الأيدي, وهنّ أضعف النّاس وقلن: ماهذا بشراً.. ولقد كان بشراً.
وقلن: إن هذا إلا ملك كريمٌ.. ولم يكن ملكاً.
فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوقٍ, فما ظنّك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه!).(34)
وكان الصّحابة في الحقيقة مقتدين بالنّبي صلى الله عليه وسلّم في أقواله وأحواله وكذا التّابعون فقد امتدحهم القرآن الكريم وزكّاهم فقال: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّـهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.(35)
ومن هنا نظر الصّوفية إلى الصّحابة على أنّهم قدوة في جميع معانيهم الظّاهرة والباطنة على حد تعبير الطّوسي(36).
ومنه يمكننا القول أن ّمفهوم ظاهرة الفناء عند الرّعيل الأوّل كان ذا معنى «إيتيكولوجي» وهذا بادٍ في التّرقي الأخلاقي وتصفية النفس من الأكدار.
ومعنى «سيكولوجي» تجلّى في الحالة النّفسية التي يكون فيها السّالك مستغرقا في المشاهدة غائبا عن نفسه وعن الخلق.
كما يمكننا القول أنّ الفناء الصّوفي في هذه المرحلة لم يتجاوز حدّ الممارسة إلى التّأصيل النّظري ذلك أنّ (المرحلة الأولى من عهد الصّحابة تميّزت بقلّة استحداث المصطلحات وذلك بسبب كفاية الأسماء الشّرعية في التّعبير عن المفاهيم الشّرعية السّائدة آنذاك).(37)
المطلب الثاني: الفناء في القرن الثالث والرابع والخامس.
ظهر التّأصيل النّظري للفناء الصّوفي بوضوح مع بدايات القرن الثالث والرّابع والخامس بعد أن كان مقتصرا على الممارسة عند السلف.
وأنا في هذا المطلب بصدد تحديد دلالته في هذه الفترة بشكل عام معتمدا على ما دوِّن ورُوي عن هذه الحقبة.
(سئل أبى يزيد البسطاميّ عن ابتدائه وزهده فقال:
ليس للزهد منزلة. فقيل: لماذا؟
فقال: لأني كنت ثلاثة أيام في الزّهد.
فلما كان اليوم الرابع خرجت منه:
اليوم الأول: زهدت في الدّنيا وما فيها.
واليوم الثاني: زهدت في الآخرة وما فيها.
واليوم الثالث: زهدت فيما سوى الله, فلمّا كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله.
فهمت, فسمعت, هاتفا يقول: يا أبى يزيد لا تقوى معنا.

فقلت: هذا الذي أريده.
فسمعت قائلا يقول: وجدت وجدت).(38)
ونجد كذلك فيما يسمّى بمعراج أبى يزيد الذي وصل فيه إلى حالة الفناء أنّه قال: (رفع بي مرّة حتى قمت بين يديه فقال لي: يا أبى يزيد إن خلقي يحبّون أن يروك فقلت: يا عزيزي إن كانوا يحبّون أن يروني وأنت تريد ذلك. وأنا لا أقدر على مخالفتك. قرّبني بوحدانيتك, وألبسني ربّانيتك, وارفعني إلى أحديتك, حتّى إذا رآني خلقك, قالوا رأينك فيكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك.
ففعل بي وأقامني وزيّنني ورفعني ثمّ قال: أخرج إلى خلقي فخطوت من عنده خطوة إلى الخلق خارجا فلما كان من الخطوة الثانية غشى علي فنادى ردّوا حبيبي فإنّه لا يصبر عنّي ساعة).(39)
وقال (أبو سعيد الخرّاز في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّـهِ﴾ قال: أخلاهم من أفعالهم في أفعالهم وهو أوّل حال الفناء.
وعن جعفر الخلدي قال: سمعت الجنيد رحمه الله تعالى يقول وسئل عن الفناء فقال: إذا فنى الفناء عن أوصافه, أدرك البقاء بتمامه.
قال: وسمعت الجنيد رحمه الله تعالى يقول وقد سئل عن الفناء, فقال: استعجام كلّك عن أوصافك, واستعمال الكلّ منك بكلّيتك).(40)
ونجد الحلاّج (٣٠٩هـ) يقول: (أيّها النّاس, إذا استولى الحقّ على قلبٍ أخلاه عن غيره, وإذا لازم أحدا أفناه عمّن سواه.
ويقول أيضا: أيّها النّاس أغيثوني من الله, فإنّه اختطفني منّي, وليس يردّني عليّ, وأخاف الهجران, فأكون غائباً محروماً, والويل لمن يغيب بعد الحضور).(41)
ويرى أبو حامد الغزاليّ ٥٠٥هـ (أنّ الفناء عبارة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل, ويسكن فيها الخيال ولا يشوّش, فإن بقيّت في الخيال بقيّت مغلوبة, لم يؤثّر إلاّ في محاكاة ما يتجلّى من عالم القدس, حتّى يتمثّل الأنبياء والملائكة والأرواح المقدّسة في قوالب الخيال).(42)
ويقول شيخ القادرية سيّدي عبد القادر الجيلانيّ (٥٦١هـ): (كن مع الله عز وجل كأن لا خلق, ومع الخلق كأن لا نفس فإذا كنت مع الله عز وجل بلا خلق وجدت, وعن الكلّ فنيت.
وإذا كنت مع الخلق بلا نفس عدلت وبقيت ومن التّبعات سلمت واترك الكلّ على باب خلوتك, وادخل وحدك ترى مؤنسك في خلوتك بعين سرّك, وتشاهد ما وراء العيان, وتزول النّفس ويأتي مكانها أمر الله وقربه, فإذن جهلك علم, وبعدك قرب, وصمتك ذكر, ووحشتك أنس.
يا هذا ما ثمّ إلاّ خلق وخالق فإذا اخترت الخالق فقل لهم:
«فإنّهم عدوّ لي, إلاّ رب العالمين» الشعراء٧٧).(43)
وبعد استقراء لتصوّر أهم عرفاء هذه الفترة للفناء الصوفي نجده لا يخرج عن الدّلالات التالية:
- الفناء عن رؤية الأغيار, أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق وكذا الفناء عن الإرادة وإلى هذا يشير البسطامي بقوله «لم يبق لي سوى الله» والحلاّج بقوله «إذا استولى الحقّ على قلب أخلاه عن غيره».
- ويأتي بمعنى أخلاقي ويتجلّى هذا عند كل من الخرّاز والجنيد في قولهما:
«أخلاهم من أفعالهم» أي الفناء عن سيّء الأعمال, و«الفناء عن أوصافه» أي عن الأوصاف الذميمة.

- كما له دلالة سيكولوجية ويبدو هذا في تعريف الغزاليّ, حيث لا يشعر الشخصّ بنفسه ولا بشيء من لوازمها.
وعلى العموم لم يتجاوز الفناء في هذه المرحلة معانيه الأخلاقية والسّيكولوجية التي كانت عند السلف, كما يمكننا القول أنه تميّز بالتّمادي في الشّطح عند البعض وهذا جليٌّ عند متصوفة كالحلاّج والبسطاميّ وغيرهم, ويردّه الكثير من المتصوّفة إلى المجاز والتّقريب وكون التّجربة الصّوفية مشبوبة بالعواطف, حيث يفنى فيها الإحساس ويفقد الشّخص مؤقتا شعوره بالأنا, وكذلك لقوّة الوارد وضعف المورد ويقول في هذا الصدد سيدي أبى مدين الغوث قدس الله سره:
(فقل للّذي ينهى عن الوجد أهله
إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
إذا لم تذق ما ذاقت النّاس في الهوى
فبالله يا خالي الحشا لا تعنّفنا
وسلّم لنا فيما ادّعينا فإنّنا
إذا غلبت أشواقنا ربّما صحنا
وتهتزُّ عند الاستماع حواسنا
وإن لم نطق حمل التواجد نوّحنا
فلا تلم السّكران في حال سكره
فقد رفع التكليف في سكرنا عنّا)(44)
المطلب الثالث: الفناء عند ابن عربي ومن أعقبه
(إنّ الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد, وللكون أثر في عين المشاهد فإذا فني ما لم يكن وهو فان ويبقى من لم يزل وهو باق حينئذ تطلع شمس البرهان لإدراك العيان, فيقع التنزّه المطلق المحقّق في الجمال المطلق, وذلك عين الجمع والوجود, ومقام السّكون والجمود, فترى العدد واحدا لكن له سير في المراتب فيظهر بسيره أعيان الأعداد, ومن هذا المقام زلّ القائل بالاتّحاد, فإنّه رأى مشي الواحد المراتب الوهمية فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب, فلم ير العدد سوى الأحد, فقال بالاتّحاد, فإذا أظهر باسمه لم يظهر بذاته فيما عدا مرتبته الخاصّة وهي الوحدانية ومهما ظهر في غيرها من المراتب بذاته لم يظهر اسمه وسمّي في تلك المرتبة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة فباسمه يفنى, وبذاته يبقى فإذا قلت الواحد فني ما سواه بحقيقة هذا الاسم وإذا قلت اثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لا باسمه وإنّ اسمه يناقض وجود هذه المرتبة لا ذاته).(45)
هكذا تكلّم الشيخ الأكبر عن الفناء ومن هذا وغيره خلص الدكتور حسن الفاتح قريب الله وهو أحد الأعلام المعاصرين في الدّراسات العرفانية عامّة, والأكبرية خاصّة إلى أنّ (دلالة الفناء عند ابن عربي تتلخّص في:
أ - الفناء عن إرادة السّوى.
ب - الفناء عن شهود السّوى.
جـ - الفناء عن وجود السّوى وهو المعنى الذي يتحقّق فيه المحبّ الفاني بأنّه ما ثمّ موجود إلاّ الله.
إنّه المعنى الذي به تتحقق وحدة الوجود عبر الانسان الكامل بالفعل من حيث هو الحامل وحده للصّفات الإلهية, والقادر وحده على أن يحبّ الله ويفنى فيه الفناء التّام الذي يحقّق وحدته به).(46)

ومن خلال استنتاجه نلاحظ أن الفناء بالمفهومين (أ) و(ب) كان موجودا في المراحل السّابقة سوى الثالث, والذي له دلالة أنطولوجية وجودية.
ويرى أبو الوفاء التّفتازاني أنّ (الفناء بهذا المعنى, أي الثالث لم يكن ظاهراً في صورته الكاملة في التصّوف الاسلامي إلا بمجيء الصّوفي الأندلسي محي الدّين ابن عربي المتوفى سنة (٦٢٨هـ) (47).
ويقول حسن الفاتح على لسان ابن عربي أنّ (الفناء مهما اختلفت أنواعه وسمت مراتبه لا يفيد زوال إنّية الذات البشرية أو عدم زوالها لأن فناء عين العبد حقيقة ليس هو المقصود بالفناء من حيث أنّ ذات الشّخص قائمة وعينه موجودة ومن ثمّ فالعدم بالنسبة له أمر شعوري لا حقيقي علما بأنّه مع ذلك لا يكون إلا مؤقتا وبعدها يرجع الفاني إلى حالته الطبيعية فينفصل بعد اتّصال ويصحو بعد سكر ويفيق بعد غيبة, ويعي بعد ذهول.
إذن الفناء وما تمخض عنه من وحدة وجود لا يمثّل إلا أمراً اعتبارّياً لا حقيقّياً, ونفسيّاً لا واقعيّاً, ومرحليّاً لا سرمديّاً, إنّه أشبه ما يكون بالحالة النّفسية الاستغراقية التّي تنتاب الفرد إذا ما دهمته مصيبة, أو فاجأه خبر سار أو محزن, أو شغله أمر به يتحدّد مستقبله, أو عليه تقوم سلامته.. إنّه في مثل هذه الحالة يذهل عن السّوى ولا يركز عبر لحظات إلاّ فيما به شغل حتّى أنّك قد تخاطب مثل هذا الشّخص فلا يسمعك وتكون بين يديه ولا يراك).(48)
هذا ولم يخرج الفناء عن الدّلالة الأخلاقية والسّيكولوجية والأنطولوجية عند كل من أعقب ابن عربي من المتصوفة المسلمين إلى عصرنا هذا.
كما نجد امتداد المفهوم الأنطولوجي للفناء عند ابن سبعين (٦٦٨هـ) الذي يعرف الفناء بقوله:
(هو شهود اندراج الحقّ في الخلق واضمحلال الخلق في الحقّ حتّى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة وصورة الوحدة في عين الكثرة).(49)
وإقحامي لابن سبعين في سياق ابن عربي قد يوهم اشتراكهما في التفاصيل وهذا مستبعد ذلك أن التّصوف عموما تجربة شخصية فردية.
ولا يتعدى الفناء عند شيخ الشاذلية سيدي أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه الدّلالة الأخلاقية والسّيكولوجية فممّا روي عنه أنّه قال:
(إذا انتصر المريد لنفسه, وأجاب عنها علمنا أنّه تعالى لكونه من حضرته).(50)
ومثله الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٨٣م) قدس الله سرّه وذلك جلي ماثل في الواقعة التي قصّها وفي غيرها والتّي جاء فيها:
(منّ الله علي بالمجاورة بطيبة المباركة, فكنت يوما في الخلوة فأخذني الحقّ عن العالم وعن نفسي ثمّ ردّني).(51)
وعلى منواله كذلك الكثير ومنهم شيخ الطّريقة المختارية سيّدي قدّور ابن سليمان المستغانمي (١٩٠٤م) والذي قال في هذا الشأن:
(أفناني عن رسومي وأيني
لم يبق في القليب سواه
وبمحو القرب قد أدناني
ومنّي فيّ رضاء سناه)(52)

وفي ختام هذا المبحث يمكنني القول أنّ ظاهرة الفناء في تاريخ العرفان الإسلامي لم تزد عن دلالات ثلاث:

أ - دلالة أخلاقية.

ب - دلالة نفسية.

ج - دلالة أنطولوجية.

أمّا الأولى والثانية فكانتا عند السلف وإلى غاية القرن السّادس لم يعرف للفناء دلالة غيرهما.
وأمّا الثّالثة فلم تظهر في صورة كاملة إلاّ مع الشّيخ الأكبر.

(23) - يد الله يزدان بناه, ترجمة علي عباس الموسوي, العرفان النظري مبادئه وأصوله, مركز الحضارة الإسلامي , بيروت , الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤ , ص٣٢.

(24) - سليمان ابن إبراهيم القندوزي, ينابيع المودة, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, ١٤١٨ه, ج٣, ص١٤٧.

(25) - سعاد الحكيم, المعجم الصوفي, دندرة, بيروت, الطبعة الأولى, سنة ١٩٨١, ٢٠٢ - بتصرف.

(26) - سورة القلم, الآية ٤.

(27) - محمد مصطفى, تقديم محمد حلمي عبد الوهاب , الحياة الروحية في الإسلام , دار الكتاب اللبناني , دار الكتاب المصري , طبعة سنة ٢٠١١ ص ١١٨ - ١٢٠ - بتصرف.

(28) - إبن عطاء الله السكندري, التنوير في إسقاط التدبير, دار صبيح, القاهرة, ص٤٠, ٤١ - بتصرف.

(29) - السهروردي, عوارف المعارف, دار الكتاب العربي, بيروت, الطبعة الثانية, سنة ١٩٨٣, ص٥٢٥.

(30) - سورة الأعراف, الآية ١٤٢.

(31) - أبوالقاسم القشيري, الرسالة القشيرية, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٠٤.

(32) - عبد القادر محمود, الفلسفة الصوفية في الإسلام, دار الفكر العربي, القاهرة, الطبعة الأولى سنة١٩٦٦, ص ٦٤٤ - بتصرف.

(33) - محمد مصطفى حلمي, تقديم محمد حلمي عبد الوهاب, الثورة الروحية في الإسلام, دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري, طبعة سنة ٢٠١١, ص١٢٢ - بتصرف.

(34) - القشيري, الرسالة القشيرية, تحقيق عبد الحليم محمود, دار الشعب, القاهرة, ١٩٨٩, ص١٤٩.

(35) - سورة التوبة, الآية ١٠٠.

(36) - الطوسي, اللمع, تحقيق عبد الحليم محمود, دار الكتب الحديثة, مصر, ١٩٦٠, ص١٦٦.

(37) - أحمد ديب, منهجية الدرس المصطلحي في العلوم الإسلامية, رسالة دكتوراه, ٢٠١٨-٢٠١٩, الجزائر, ص١٠٢.

(38) - القشيري, الرسالة القشيرية, تحقيق عبد الحليم محمود, دار الشعب, القاهرة, ١٩٨٩, ص٦٤.

(39) - مجدي محمد إبراهيم, التصوف السني حال الفناء بين الجنيد والغزالي, مكتبة الثقافة الدينية, الإسكندرية, الطبعة الأولى, ٢٠٠٢, ص١٨٦.
(40) - الطوسي, اللمع, تحقيق عبد الحليم محمود, دار الكتب الحديثة, مصر, ١٩٦٠, ص٢٨٥.
(41) - هالة العوري, الفناء في الإنسان, دار صفحات, دمشق, الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣, ص١٤-٢٣.
(42) - الغزالي, الأربعين في أصول الدين, دار الجيل, بيروت, الطبعة الأولى, سنة ١٩٨٨, ص٤٥.
(43) - عبد القادر الجيلاني, فتوح الغيب, تحقيق فالح الكيلاني, طبعة مركز الإعلام العالمي, بن غلاديش, الطبعة الأولى, سنة ٢٠١٤, ص١٣٠.
(44) - عبد الحليم محمود, أبو مدين الغوث, دار المعارف, مصر, ص١٢١.
(45) - الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي, رسائل ابن عربي, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الأولى٢٠٠١, ص١٧.
(46) - حسن الفاتح قريب الله, فلسفة وحدة الوجود, الدار المصرية اللبنانية, القاهرة, الطبعة الأولى, ١٩٩٧, ص١٣٧.
(47) - أبو الوفاء التفتازاني, مدخل إلى التصوف الإسلامي, دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة, الطبعة الثالثة, ص١٩٨.
(48) - حسن الفاتح قريب الله, فلسفة وحدة الوجود, الدار المصرية اللبنانية, القاهرة, الطبعة الأولى, ١٩٩٧, ص١٣٨بتصرف.
(49) - أبو الوفا التفتزاني, ابن سبعين وفلسفته الصوفية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣, ص٤١٥.
(50) - محمد أبو ذينة, أبو الحسن الشاذلي, دار التركي, تونس, ص٩٨.
(51) - أحمد كمال الجزار, العشيرة المحمدية, الطبعة الأولى,١٩٩٧, ص٥١.
(52) - من فيه الشيخ لعسل عابد أحد شيوخ الطريقة المختارية بمستغانم.

## المبحث الثالث
## تجليات الفناء

يتناول هذا المبحث وسائل تحصيل الفناء وسبل بلوغه كما يتعرّض للخلاف الذي وقع بين المتصوّفة في كون الفناء حال أو مقام.
وقفّيته بمطلب عنيت فيه بأحوال الفانين.
المطلب الأول: تقنيات تحصيل الفناء.
الطريق إلى الفناء عبارة عن عملية تطهيرية شاقّة, تتألّف عموما من مراحل ثلاث:
* أولّها الإسلام ومعناه الخضوع التّام واستسلام المريد لإرادة الله تعالى.
* ثانيها الإيمان ومعناه التّصديق والاطمئنان والتّحقق.
* ثمّ المرحلة الثّالثة وهي ثمرة المرحلتين السّابقتين حيث ينال السّالك الهدوء والسّكينة ويصل إلى مقام اليقين وتسمّى بالإحسان وفيها يكون السّالك يعبد الله كأنّه يراه ويشعر بمعيته وقربه, فمن وصل هذا المقام فقد حقّق الهدف الأسمى في هذا السّير وهو تحقيق الفناء في الله, وهذا قبل تشكّل المدرسة العرفانية في الإسلام.
ومع تمام بنيانها صار الطريق إلى الفناء عند الصّوفية (مكوّن من جماع التّربية الخلقية والزّهدية للصّوفي الذي يسمّى بالمقامات السّبع وهي تتمثّل في التّوبة والورع والزّهد والفقر والصّبر والتّوكل والرضا, وتشبه هذه المقامات درجات السّلم يترقى بها السّالك درجة درجة وكلّ واحدة منها ما عدا الأولى نتيجة للسّابقة عنها.
وبعدما تتحقّق للسّالك هذه المقامات السّبع في سفره إلى الحق بجهوده الشخصية يصبح نقي القلب ويكون مستعدا لتلقي المعارف من الله إذا كان رافق هذه المقامات جملة من الأحوال التي تؤلف سلسلة نفسيّة مماثلة.
وهي موهوبة من الله غير مكتسبة عن طريق المجاهدات والعبادات والرّياضات كالمقامات بل هي نازلة تنزل من لدن الله إلى القلب فلا تدوم ولا يقدر السّالك لها دفعا ولا يستطيع الاحتفاظ بها فوق ما أراده الله.
وتتمثّل هذه الأحوال في المراقبة والقرب والمحبّة والجوع والرّجاء والشّوق والأنس والطّمأنينة والمشاهدة واليقين.
وأوّل ما ينبغي للسّالك المريد قبل الانتماء إلى الطّريق اتّخاذ شيخ مرشد يرشده ويؤدّبه ويؤخذ منه عهد الطاعة إذا أتمّ استعداده كما ينبغي له أن يقضي مدّة معيّنة في خدمة الشّيخ قبل أن يؤذن له في العهد وعادة يخضع المريد لشيخه لمدّة ثلاث سنوات للرياضة والمجاهدة فالسّنة الأولى يخصّ بها خدمة القوم والثانية في خدمة الله والثالثة مقصورة على مراقبة قلبه.
ولا يقوم بواجبه نحو القوم إلا إذا وضع نفسه في مقام الخدم ووضعهم في مقام السّادة فيؤثرهم جميعا على نفسه, ويعدّهم خيرا منه, ويعدّ من واجباته خدمتهم على السّواء.
ولا يكون في خدمة الله إلّا بتخلية نفسه عن جميع مآربه الذّاتية, أو التّجرد عن كل رغبة تتّصل بالدّنيا أو بالآخرة, والقيام بعبادة الله لذاته فحسب, ولا يراقب قلبه حتّى يجمع فكره, ويصرف عنه كل هم, ويترك كل ما يشغل باله حتّى لا تتطرّق الغفلة إلى قلبه في حال مناجاته الله.

فإذا توفرت هذه الشّروط الثلاثة يتهيأ له الدخول في الطّريقة ويسّلم له بلبس المرقّعة على وجه التّحقيق لا التقليد).(53)
وبعدها يبدأ طريقه بمقام التّوبة مرورا بعدّة مقامات وأحوال حتّى يصل إلى المقام الأسمى والحال الأرقى والذي هو الفناء.
المطلب الثاني: الفناء بين الحال والمقام.
ينقل الكلاباذي اختلاف العرفاء في الفناء, فبعضهم (اعتبره حالاً ولا يكون على الدّوام لأن دوامه يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها.
ولأبي العبّاس بن عطاء في ذلك كتاب سمّاه: «كتاب عودة الصفات وبدئها».
وأمّا الكبار منهم والمحقّقون كالجنيد والخرّاز والنّوري, وغيرهم فاعتبروه مقاماً لا يرد عنه الفاني ولا ينفك, كونه فضل من الله عز وجل, وموهبة للعبد, وإكرام منه له, واختصاص له به.
وليس هو من الأفعال المكتسبة, وإنّما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصّه لنفسه واصطنعه له, فلو ردّه إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى, واسترجاع ما وهب, وهذا غير لائق بالله عزّ وجلّ).(54)
وكتوجيه لهذا التّباين في الرأيين أعتقد أنّ الذين اعتبروه حالاً نظروا إلى كونه حالة نفسية يغيب فيها السّالك عن نفسه وعن سوى الله تعالى ومن هذا أوجبوا عودة الفاني إلى حاله الطّبيعي.
وأمّا الذين رأوه مقاماً لا يجوز الفكاك عنه بحال كالجنيد وغيره فتناولوه باعتباره ذلك المقام الذي يخلِّ الله تعالى فيه عبده من سيّء الأخلاق ويحلّيه بسنيّها, أي الفناء بدلالته الأخلاقية, ودليل مقالتي هو ما جاء في الرّسالة القشيرية من أنّ (الجنيد كان قاعداً, وعنده امرأته فدخل عليه الشّبلي, فأرادت امرأته أن تستتر, فقال لها الجنيد: لا خبر للشبلي عنك, فاقعدي فلم يزل يكلّمه الجنيد حتى أخذ الشّبلي في البكاء فقال الجنيد لامرأته استتري, فقد أفاق الشّبلي من غيبته).(55)
فلو كان الجنيد قاصدا الفناء بمعناه النفسي الذي يغيب فيه الفاني عن سوى الله تعالى لما قال بإفاقة الشّبلي من غيبته. وعليه أقول الفناء بدلالته الإيتيكولوجية مقام, وبمعناه السيكولوجي والأنطولوجي حال يهبه الله السّالك ويعتريه مؤقّتا, ومنه يمكننا القول أنّه لا اختلاف بين عرفائنا في هذه المسألة والله أعلم.
المطلب الثالث: حال أهل الفناء.
يقول الكلاباذي في شأن الفاني أنه أحد عينين: (إما عين لم ينصّب إماما ولا قدوة فيجوز أن يكون فناؤه غيبة عن أوصافه, فيُرى بعين العتاهة وزوال العقل, لزوال تمييزه في مرافق نفسه وطلب حظوظه, وهو على ذلك محفوظ في وظائف الحقّ عليه, وقد كان في الأمّة منهم كثير.
منهم بلال الحبشيّ عبدٌ كان للمغيرة بن شعبة في حياة النّبي صلى الله عليه وسلم نبّه عنه النّبي صلى الله عليه وسلم.
وأويس القرني في أيام عمر بن الخطّاب نبّه عليه عمر وعلي رضي الله عنهما وخلق كثير.
إلى أن كان عليان المجنون وسعدون وغيرهما.
أو يكون إماما يقتدى به ويربط به غيره ممّن يسوسه, فأقيم مقام السّياسة والتّأديب, فهذا ينقل إلى حالة البقاء فيكون تصرفه بأوصاف الحقّ لا بأوصاف نفسه).(56)
وفي هذا السّياق يقول سيدي محمد الحرّاق رضي الله عنه:

(مشرب المجذوب المصطلم أصفى ومقام المجذوب السّالك أكمل, فالأوّل استولت عليه الحقيقة بظهورها في بطونها فبقائه في فنائه.
والثاني تارة يكون بقوسين في القرب من حيث استشعار الفرق في الجمع وتارة يكون أدنى من جهة الغلبة عليه وذلك نادر أحواله.
والأول ملازم لمقام الدّنو من حيث استغراقه في الجمع من غير فرق.
أو نقول الأول ملازم لمقام الدّنو, ومن هذا الفريق يكون الأوتاد من جهة اللزوم, والثاني تارة في مقام القرب وتارة في مقام الدّنو, وتارة يكون شهوده في البين وهو قريب, وتارة يكون شهوده في العين وهو دنو, وتارة يطوى فلا يفوته شيء من دوران فلك الحقيقة أولية وآخريةٍ ظهورا وبطونا, ومن هذا الفريق تكون الأقطاب لأن فلك الحقيقة يدور عليهم, فشمس ظهورهم مشرقة في بطونهم كما أنّ شمس بطونهم مشرقة في ظهورهم, فهم في عالم الظهور ظاهرون وفي عالم البطون باطنون, ينظرون بكلتا العينين ويتنزهون في جنتين فلم تفتهم الشّريعة في الحقيقة لوجود ظهورهم في فنائهم, ولم تفتهم الحقيقة في الشّريعة لوجود فنائهم في بقائهم وإن شئت قلت: لوجود بطونهم في ظهورهم).(57)
ومنه نقول أن الباقي أكمل من الفاني لقول سيدي محمد الحراق (الفاني انجمع بالحقيقة في عالم الأرواح, والباقي انجمع بالحقيقة في عالم الأرواح والأشباح فهو أشدّ انجماعا بالحقيقة من الفاني). (58)

(53) - ماسيتوح أحمد وجميل هاشم, الوسائل العلمية لتحقيق الفناء في الإسلام والبوذية, مجلة GJAT, v3, Is2, Issn2232.0474, ص١٢٢, بتصرف.
(54) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٦-١٤٧ بتصرف.
(55) - القشيري, الرسالة القشيرية, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٠٥, بتصرف.
(56) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٥٠.
(57) - سيدي محمد الحراق, من أنوار تجليات الملك الخلاق في تآليف سيدي محمد الحراق, دار الكتب العلمية, بيروت, ص٢١٨.
(58) - نفس المصدر, ٢١٦.

# الفصل الثاني
# النيرفانا البوذية
# (Buddhisme nirvana)

## تمهيد:

ضمّنت هذا الفصل من البحث وصف لظاهرة النيرفانا البوذية موضحا مفهومها ومبينا السبيل إليها وتقنيات تحصيلها وجاء في ختامه الكلام عن أنواعها ومكانتها في الفكر البوذي. ويجيء كلّ هذا وفق ما يتبناه أهل هذه الديانة.

كما جاءت مضامين هذا الفصل ضمن المباحث الآتية:

* المبحث الأول: مفهوم النّيرفانا.
* المبحث الثاني: تقنيات تحصيل النّيرفانا.
* المبحث الثالث: قيمة النيرفانا.

## المبحث الأول
## مفهوم النّيرفانا

يحوي هذا الشّطر من البحث ثلاثة مطالب, فالأوّل عنى بالدّلالة اللّغوية لمصطلح النّيرفانا.
وجاء الثاني كاشفا عن مفهومها وكنهها الميتافيزيقي عند البوذيين.
وخصّصت الثالث لحقيقتها عند الغرب العلماني.
المطلب الأول: مدار لفظ (النّيرفانا) ومعناه في اللّغة.
نيرفانا كلمة سنسكريتية لها دلالات عديدة من حيث الاشتقاق اللّغوي أبرزها (الإنطفاء والخمود).(59)
و(يقال أيضا في البالية «نيرفانا» أو «نيبانا» وهي مركبة من كلمتين «نر» ومعناها الانتهاء أو الانعدام و«فانا» أي شهوة.
وقيل: النَّبل والمراد به الشّهوة لأنّه يطعن الإنسان كما تطعنه الشّهوة).(60)
إضافة الى هذا (ترجمت مخطوطات قديمة مصطلح «نيرفانا» إلى «غير المشروط» وأحد تعريفات المشروط في البوذية أنه «المسبّب»).(61)
إذاً المدلول اللّغوي لهذه الكلمة هو كل من الخمود والانطفاء وفناء أسباب الشّهوات.
وبهذا يتضح أن النّيرفانا هي المحطّة التي تنطفئ فيها الشّهوات وتخمد وتنعدم فيها أسبابها.
المطلب الثاني: مدار لفظ النّيرفانا ومعناه في اصطلاح البوذية التّقليدية
انطلاقا ممّا وقفت عليه في مدونات الباحثين سواءً الشّرقية منها أو الغربية والتي عنت بموضوع النّيرفانا, خلصت إلى أنّها لا تُجْمِع على معنىً واحدٍ, وتعرض مفاهيم كثيرة متناسبة أحيانا ومتباينةً أحياناً أخرى.
ومن بين هذه المفاهيم (ذكر القديس «بوذتات بيهكشو» في كتابه «نيرفانا» ثلاثة معان:
أولها: الخمود والبرودة.
ويفسّر القدّيس هذا المعنى فيقول:
الحياة شيء حار فالعين والأذن والأنف واللّسان والجسم وتماس هذه الأعضاء بالأشياء الخارجية من الصّورة والصّوت والرّائحة والذّوق واللّمس, كل هذه الإحساسات التي تتكوّن منها الحياة فيها حرارة, حرارة من نار الرّغبة, ونار البغض والكراهية ونار الغواية, ومن أجل هذا فإنّ نيرفانا هي خمود الحياة وبرودتها بعد حرارتها).(62)
وممّا روي عن بوذا في هذا قوله: (الحياة ألم والألم كالنّار التي تلتهب في الحطب أطفئوها وتخلصوا منها اعدموا الألم فتكتسبوا الخلاص.
ليس هناك نار تشبه النفس وليس هناك مرض يشبه البغض, وعلى هذا فليس هناك أسمى من سعادة الطمأنينة وذلك عن طريق الوصول إلى نيرفانا).(63)
ثانيها: التجرد من أغلال الحياة وقيودها.
(والمراد بالأغلال والقيود هو الشّهوات النّفسية كالطّمع والحبّ والكراهية, والحسد والحقد والخوف, وما شابه ذلك, إنّ هذه الشّهوات تعتبر قيود النّفس وروابطها, فإذا تجرّدت النّفس عن هذه القيود والرّوابط فإنّها مستعدّة للوصول إلى «نيرفانا».
ثالثها: التّجرد من الطعنات ومن فكرة «الذات» حتّى إنّ الموت فيها فقد لذغته.

كلّ الصّعوبات والآلام تذهب للأبد ليكون في راحة تامّة).(64)
وهذا يذكرني بقوله تعالى:
﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّـهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت, آية ٦٩.
فبالجهاد تنتهي نيران الرّغبات والشّهوات, وأن يهديك الله سبيله, معناه أن يزيل عنك عناء البحث ومشقّته, وجوى التيه بين السّبل وصعوبته, وأن يتخذك لنفسه ويجعلك تحت عنايته.
ويقول Edward Conze:
(النّيرفانا دائمة أبديّة, ثابتة, لا تفنى, لا تتحرّك, لا زمن لها «بلا بداية ولا نهاية» بلا موت, غير مولودة, غير متحولة وغير متغيرة, النيرفانا قوّة, ونعمة وسعادة, والملاذ الآمن, والملجأ, وموضع الأمان المنيع, إنّها الحقّ الحقيقيّ, والحقيقة الأعلى والأسمى, إنّها الخير المحض, والهدف الأسمى والاكتمال الأوحد لحياتنا, إنّها السّلام الأزليّ, الباطنيّ, غير القابل للاستيعاب).(65)
وكأنّها صفات الجنّة الواردة في الأدبيات الإسلامية, والتي هي دار النّعيم المقيم والخلود الأبدي.
ومن معاني النيرفانا أيضا: إدراك الحقائق العظمى.
يقول الدّكتور مازن رستم أحمد (بلوغ «النّيرفانا» تعني إدراك حقيقة الكون والحياة, وفيها قمّة الإدراك والوعي للحقيقة المطلقة والسّعادة الأبدية.
إنّها اليقظة الحقيقية التي يدرك فيها البوذي سعادة الأشياء.
وينقل عن الباحث هامفريز من كتابه «البوذية» وصفه «للآرهات» حيث قال: (الآرهات هو الشّخص الذي بلغ مرحلة «النّيرفانا» بأن يدرك الحقائق ويعبر الطريق, ويحطّم القيود ويضع نهاية للسّكر, ويتخلّص من العوائق ويتغلّب على توقّعات التأمّلات الفلسفيّة العقلية لينال المثال الأعلى والثمرة وهو ما يسمّى بالآرهات)(66).
وخلاصة هذا أن ّالنّيرفانا هي الحالة التي تنفتح فيها بصيرة السّالك على الحقائق والمعارف وتسقط فيها حجب الجهالة.
وتقول الدكتورة فوز بنت عبد اللطيف الكردي (النيرفانا هي المرحلة التي يحدث فيها خروج عن سيطرة العقل الواعي, ويصل لها الشخص بالانهماك والتركيز في رياضته الروحية التي تؤهله لمرحلة أعلى فيها ويمكن بالمثابرة الوصول للمرحلة التي يتحدّ فيها بالكلّي).(67)
ومن معانيها كذلك ما أوضحه صاحب كتاب «تاريخ البوذية» حيث يقول: (إنّ نيرفانا شيء وراء الحس «Mytaphysical» فلا يمكن تعريفها تعريفاً مفهوما بلغة الإنسان ثم ذكر عدّة معانٍ منها:
-هي انتهاء «كارما» وانتهاء الدّورات التّناسخية.
-هي العالم الآخر غير عالم التّناسخ الذي تتجوّل فيه الأرواح الدّنيئة.(68)
وقد قال بوذا: إنّني أود أن أخلّص جميع الكائنات من العودة إلى جحيم هذا الواقع بدفعها ورفعها نحو النّيرفانا, فالنّيرفانا هي اللاّوهم والرّاحة والتغلب على الموت).(69)
أخيراً وبعد رصد كل الإيحاءات التي يتضمّنها مفهوم «النّيرفانا» سأحاول نحت تعريف مطّاطيّ يغطّي كلّ المعاني التي يضخّها هذا المصطلح وعليه أقول:
النّيرفانا هي حالة السّلام التي يخلو فيها المرء من المعاناة ويتخلّص فيها من سلطة النّفس وغوايتها وينعتق من أغلال الحياة وشهواتها, ومن «الكارما» وتكرارها, ويتّحد بالكلّي وتنفتح بصيرته على الحقائق ويعرفها.
المطلب الثالث: مدار لفظ النّيرفانا ومعناه في اصطلاح البوذية العلمانية

يرى الأستاذ روبرت رايت الباحث في الأديان والمهتم بالبوذية في مقال له أنّ هناك نوعين من النيرفانا يمكن الفصل بينهما.
(حيث وسم الأوّل بالغرابة واللاّمعقولية وهو الذي تناولناه في الجزئية السّابقة.
ووصف النّوع الثاني والذي نحن بصدده بالطّبيعي والواقعي كونه سهل التعقّل ويسير التصوّر ما يمكّن الباحث في علم النفس أو الفلسفة من فهمه وتقبّله.
والمقصود بالنّيرفانا عند أصحاب هذا التّوجه هو التّحرر من المعاناة التي تسبّبها مشاعر الشّوق والرغبة الدّائمة في أن تكون الأمور على غير ماهي عليه.
واستبدالها بمشاعر السّرور والرّضا بها, إذ يربط بوذا دائماً بين مفهوم معاناة الإنسان وشعوره بعدم الرضا).(70)
وورد في مجلّة «ذا أتلنتيك» الأمريكية أنّ النّيرفانا عند الأمريكيين الذين يتبنّون بعض التّقنيات والفلسفات البوذية هي:
(حالة الإنطفاء الكامل التي يصل إليها الإنسان بعد فترة طويلة من التّأمل العميق, أي أنّه يصبح منفصلا تماما بذهنه وجسده عن العالم الخارجي).(71)
إذاً القول الملخص في النيرفانا عند أصحاب هذا التّوجه أنّها الحالة التي يكون فيها التّحرر من المعاناة في اللّحظة والمكان الحاليّين والاستمتاع ببقية الحياة.
كما يعتبرونها طريقة علاجية أكثر منها ممارسة روحية أي وسيلة للسّعادة والهدوء الجوّاني بعيدا عن إطارها الدّيني.

(59) - هوستن سميث, أديان العالم, دار الجسور الثّقافية, حلب, ٢٠٠٧, ص١٨٤.
(60) - عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, دار أضواء السلف, الرياض, ص٢٥١.
Robert wright, edited by nigelwarburton, whatis nirvana? - (61) .aeon» journal 18/05/2018»
(62) - عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, مكتبة أضواء السلف, الرياض, ١٩٩٩, ص٢٥١- نقلا عن تريبيتاكا (أبيدارما) ص٦٩٣.
(63) - نفس المصدر, بتصرف.
Henrich du moulin, Buddhisme in the modern world, Macmillan - (64) .publishers, London, 1976 p17
(65) - هوستن سميث, أديان العالم, ترجمة سعد رستم, دار الجسور الثقافية, حلب, الطبعة الثالثة ٢٠٠٧, ص١٨٦.
(66) - مازن رستم أحمد, النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي «دراسة تحليلية نقدية مقارنة» جامعة العلوم الإسلامية العالمية, الأردن,٢٠١٥, ص٦٤.
(67) - فوز بنت عبد اللطيف الكردي, المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة, مكتبة نور الإلكترونية, السعودية ص٤٠.
(68) - عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, مكتبة أضواء السلف, الرياض, ١٩٩٩, ص٢٥٢- نقلا عن واشيريا نواروورت, تاريخ الديانة البوذية, ص٣٣٥.

(69) - علي زيعور, الفلسفة في الهند, مؤسسة عزّ الدين, بيروت, الطبعة اللأولى, سنة ١٩٩٣, ص٢١٣.

(70) - Robert wright, edited by nigelwarburton, whatis nirvana? «aeon» journal 18/05/2018.

(71) - موقع ميدان التابع لشبكة الجزيرة الإعلامية نقلا عن مجلة ذا أتلنتيك الأمريكية, ١٦/٠٤/٢٠١٩.

## المبحث الثاني
## تقنيات تحصيل النّيرفانا

تحقيق النّيرفانا في البراديم البوذي لا يكون إلا بفهم الحقائق الأربع النّبيلة واتّباع طريق الشّعب الثّماني.
ولإيضاح هذا وتذليله اتخذت ثلاثة مطالب, وجاء الأوّل عارضا للحقائق الأربع, والثاني للطريق الثماني والثالث للمراحل الثلاثة للطريق.
المطلب الأول: الحقائق الأربع النبيلة.
تشكّل هذه الحقائق مجتمعة محور نظام بوذا والمبدأ المسلّم والأساسي الذي تشتقّ منه جميع مبادئ تعاليمه تقريبا وتنتج منه بشكل منطقي.
أوّل حقيقة من هذه الحقائق السّامية الأربع هي أنّ (الحياة «دوكها») وهي كلمة سنسكريتية عادة ما تترجم بالألم أو المعاناة أو المكابدة.
والمقصود هو أنّ الحياة تعني ذلك الألم الذي ينزّ ويتسلّل في مستوى ما من كلّ وجود متناه.
كما تستخدم بلغة بالي للحديث عن محور العجلة أو الدّولاب الذي خرج عن مركز عجلته وكذلك للحديث عن العظم الذي انزلق عن حُقّه والصورة واضحة في كلتا الحالتين ولكي نفهم المعنى الدّقيق لأوّل الحقائق الأربعة علينا أن نقرأها كما يلي:
الحياة طبقا للشّكل الذي لبسته, منخلعة من مركزها أو حفرتها, هناك شيء خطأ قد وقع لقد انخلعت عن مفصلها, وبالتالي فلمّا لم يعد محور عجلتها محورا حقيقيا فإنّ حالتها أصبحت تشتمل على احتكاك زائد وشديد وهو «الصراع الداخلي», وعلى حركة معاقة «طاقة خلاقة معاقة» وألم «مكابدة».
لم يكتف بوذا - وهو صاحب العقل التحليلي - بترك هذه الحقيقة السّامية الأولى بشكلها المعمّم, بل واصل بياناته بإبرازها بوضوح وتسليط الأنوار عليها, عبر ذكره لستٍ من الحالات التي يصبح فيها انخلاع الحياة عن مكانها الصحيح بنحو موجع جليا وواضحا, سواء كان صاحبها غنيا أو فقيرا, عاديا أو موهوبا, فكلّ حياة عرضة لما يلي:
أولا: صدمة الولادة.
لقد قام المحلّلون النّفسيون في عصرنا بدراسة عميقة لهذه القضية.
ورغم أنّ فرويد أنكر أن تكون صدمة الولادة منبعا لكلّ قلق تال في حياة الإنسان إلاّ أنّه اعتبرها في النّهاية نموذجا أصلياً بدئيا للقلق حيث قال «إنّ تجربة الولادة تتضمّن سلسلة من الإحساسات المؤلمة من الإفرازات والاهتياج والإحساسات البدنية, تصبح منذ ذلك الوقت نموذجا أصليا بدئيا لجميع الحالات التي تصبح فيها الحياة مهدّدة بالخطر فيما بعد, حيث تظهر نفس هذه الإحساسات المؤلمة مرّة ثانية بصورة حالة من الفزع والقلق».
في أفضل الأحوال يعتبر القذف خارج الرّحم صدمة, وإلاّ فلماذا كانت أوّل استجابة للطفل الوليد هي الصّراخ والبكاء؟ وفي أسوأ الأحوال يمكن أن تكون تجربة الولادة تجربة قاسية لدرجة أنّها ترمي حياة الطّفل خارج التّوازن إلى الأبد بحيث يسير في الحياة فيما بعد مثل السّفينة المائلة إلى جانب, لثقب في جانبها.
ثانيا: أعراض المرض الجسمي.

ثالثا: أمراض الضعف بسبب الشيخوخة والتقدّم في السّن. في بداية أيّام الطيران كان إقلاع الطائرة أسهل نسبيا من هبوطها على الأرض وكان العمل المثير فعلا هو الهبوط السليم. ليس الأمر مختلفا في حقّ الإنسان.

جدّة الحياة وحيوية الجسم التّامة كافية لجعل السّنوات المبكّرة من حياة الإنسان تبدو جميلة لكن المخاوف تبدأ بالبروز في السّنوات المتأخّرة.

الخوف من أن يكون الإنسان غير محبوب أو غير مرغوب به, الخوف من التّبعية المالية, الخوف من المرض المتطاول, الخوف من أن يصبح الإنسان منفّرا من ناحية جسمه, الخوف من أن يكون الإنسان شيئا مزعجا أو بغيضا, أو مصدر قلق, أو عبئا على الآخرين.

رابعا: الهلع من الموت أو «فوبيا الموت».

يروي الطبيب النّفسي كارل يونغ استنادا إلى سنوات طويلة من ممارسته الطّبية أنّه وجد الموت أعمق ذعر وخوف لدى كل المرضى ممّن تجاوز سنّ الأربعين الذين قام بالتّحليل النّفسي لهم.

وينضمّ له الوجوديّون المعاصرون الذين يلفتون انتباهنا إلى المدى الكبير الذي يشلّ به «الهلع من الموت» حياتنا الصّحية السّليمة.

خامسا: أن يجد الإنسان نفسه مرتبطا بما يكرهه.

أحيانا يكون من الممكن أن يقطع ارتباطه بذلك الشيء, وأحيانا يكون ذلك خارج الإمكان. مثّل: مرض غير قابل للعلاج يلازمه أو ضعف شخصي ملازم له غير قابل للإزالة... هناك أنواع عديدة من العذاب «النّفسي والجسدي» الذي يقيّدنا مدى الحياة.

سادسا: أن يفصل الإنسان عن الأشخاص الذين يحبّهم أو يحال بينه وبين الأشياء التي يحبها.

قليل من النّاس ينكر أنّ الحياة تضيق على الإنسان بشكل موجع في هذه المواضع السّتّة.

تجمع الحقيقة السّامية الأولى تلك الآلام السّتّة لتصل لنتيجة هي التّأكيد على أنّ سكاندات - عناصر ومكونات - الحياة الخمس مؤلمة.

والسكاندات الخمس هي: الجسد والحواس, والأفكار, والمشاعر, والوعي, وباختصار هي المجموع الكلّي لما ننظر إليه على أنّه الحياة الإنسانية.

إنّ تقرير بوذا ذاك بمثابة القول بأنّ حياة الإنسان بمجموعها الكلّي «حسبما يعيشها النّاس عادة, ونؤكّد على ذلك مرة ثانية» ألم ومعاناة.

لقد أصبحت الحياة على نحو ما بعيدة ومنفصلة عن الحقيقة بينها وبين الحقيقة فجوة وهذا البعد يمنع حصول السّعادة الحقيقية التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ إذا تمّ التّغلب على ذلك البعد وردم تلك الفجوة.

لكن قبل أن نعالج هذا ونتغلب عليه لابد أن نعرف وندرك سببه وهذا ما تتحدّث عنه الحقيقة السّامية الثانية.

الحقيقة السّامية الثانية «تانها».

يرى بوذا أن سبب انزياح الحياة عن مكانها الصحيح وعلّة «دوكها» هي «تانها» والتي غالبا ما تترجم بالرغبة والمقصود أنّ الرغبة في الشّهوة والأنانية الملحّة هما علّة تحول الحياة إلى همّ وحزن.

الحقيقة السّامية الثالثة.

تعقب بشكل منطقي الحقيقة الثانية. فإذا كان سبب انزياح الحياة عن مكانها الصّحيح هو الرّغبة والأنانية الملحّة, فإنّ الشّفاء يكمن في التّغلب على هذه الرّغبة الأنانية الجامحة.
إذا استطعنا أن نتحرر ونتخلّص من الحدود الضيّقة لمصالحنا الأنانية الذاتية, لنخرج من قيدها إلى عالم الحياة الكونية الوسيع الفسيح فإنّنا سنتحرّر من عذابنا.
الحقيقة السّامية الرابعة.
تشير علينا كيف يمكن لهذا العلاج أن يتم. إنّ التّغلب على الـ«تنها» أي على «الرغبة والأنانية» أي الطريق المؤدي للخروج من أسرنا الذي نحن فيه هو الطريق ذو الثماني شعب).(72)
وخلاصة هذه الحقائق أنّ بوذا يرى أنّ الحياة همّ وحزن لأنّ الولادة والشيخوخة والمرض والخوف وفراق الأحبّة وما إلى ذلك كلّها آلام.
ولكن هناك سبب جعل الحياة ضنك وشقاء وهو الرغبة في الشّهوات.
فإذا تمكّن المرء من ضبط نفسه ومجاهدة شهواته يستطيع التّخلص منها وقمعها وبذلك يباعده الهمّ والحزن.
والسبيل إلى ذلك لا يكون إلا باتباع «طريق الشّعب الثماني» وهو الطريق الأوسط الذي بشّر به بوذا وهو ما سنتعرف عليه في المطلب القادم.
المطلب الثاني: الطريق ذو الشّعب الثماني.
إنّ «طريق الشّعب الثماني» بيان وتكملة للحقيقة الرابعة من الحقائق الأربع النّبيلة وهو «الطريق الأوسط» الذي أوصى به «بوذا».
وقد حذّر من الطّرفين وهما التمتّع بالحياة وتعذيب النّفس.
فلا تتحقّق الحياة الطيّبة في فلسفة «بوذا» بالاتّباع لأحد هذين الطرفين. وإنّما (تتحقّق بالسير على «الطريق الأوسط» الذي هو «طريق الشّعب الثماني» وشعبه الثماني ما يأتي:
١ - العقيدة الصحيحة.
٢ - الغرض الصحيح.
٣ - القول الصحيح.
٤ - العمل الصحيح.
٥ - الحياة الصحيحة.
٦ - الجهد الصحيح.
٧ - الفكر الصحيح.
٨ - التأمّل الصحيح.
المراد بالعقيدة الصّحيحة الإيمان بالحقائق الأربع النّبيلة. فعلى المرء أن يعتقد وأن يعترف بوجود الهمّ والحزن في الحياة, وبأنّ له سببا يمكن إزالته باتّباع طريق الشّعب الثماني, وبأنّه إذا تمّت إزالته يتخلّص من الهمّ والحزن.
والغرض الصحيح نتاج البصيرة الصّحيحة وإذا كان للمرء بصيرة صحيحة يكون له غرض صحيح فيرجو حياة الأخوّة والمودّة مع الجميع فيتنازل لمصلحة غرضه عمّا يستحقّ ويعمل لمصلحة الجميع, ويتجنّب الافتراق مع الآخرين.
الغرض الصحيح لابد من أن يتحوّل إلى الحركات إلى القول الصحيح والعمل الصحيح فتصبح حياته حياة صحيحة ويجهد جهدا صحيحا ليتجنّب الأخلاق السيّئة, ولا يستقيم جهده إلاّ إذا استقام

فكره, فينبغي أن يكون فكره فكرا صحيحا, ولا يستقيم الفكر إلاّ بـ«سامادهي» الصحيح وهو التأمّل الصحيح).(73)
كما أنّ علماء البوذية قسموا هذا الطريق إلى ثلاثة مراحل وهذا ما سنتناوله في المطلب القادم.
المطلب الثالث: المراحل الثلاثة للطريق إلى «نيرفانا».
قسّم العلماء في البوذية هذه الشّعب الثّمانية المذكورة إلى (ثلاث مراحل:
- المرحلة الأولى: مرحلة الالتزام بالأخلاق البوذية وتسمّى عندهم مرحلة «سيلا» وتتضمّن المنطق السليم, والعمل الطيب, والعيش الحلال.
- المرحلة الثانية: مرحلة الرياضة النّفسية وتكون بالتأمّل الذاتي وغيره وتسمّى عندهم مرحلة «سمادي» وتتضمّن الجهد الطيب والفكر السليم, والتركيز السليم.
- المرحلة الثالثة: مرحلة التّنور, والمعرفة, والكشف, وتسمّى عندهم مرحلة «بانيا» وتشمل النظرة السليمة والقرار السليم.
ويقولون إنّ هذه المراحل الثلاثة تشبه درجات السلّم التي يصعد بها البوذي إلى «نيرفانا» فلا تغني الدرجة منها عن الأخرى بل عليه أن يصعد بها درجة درجة).(74)
(فالمرحلة الأولى مرحلة المبتدئة للعامّة وغيرهم.
والمرحلة الثانية أشقّ من الأولى ولا يمارسها إلاّ الخواص وخاصّة الرّهبان منهم والرياضة النّفسية في هذه المرحلة لها طرق كثيرة عند البوذية, وأشهرها ثلاث طرق, وهي:
١ - استعمال الصوت بتلفظ كلمة معينة مثل «بوذا» أو غيرها وترديدها مرّة بعد مرّة مع استحضار الذّهن واستجماع الفكر وتفريغ المشاعر دون أن يكون هناك اتصال بأشياء خارجية, حتّى ينتهي إلى حالة لا يشعر فيها بما يجري حوله من أمور.
٢ - استعمال التّنفس المنتظم العميق بطريق الشهيق, والزّفير, مع ضبط العقل, وحضور القلب, وتفريغه من شواغل الدنيا, وقطع الهمّة عن العالم كلّه.
٣ - استعمال المنظر المعين باستجماع الفكر والتأمل, وتركيزه على نقطة معيّنة من المنظر, مع استحضار الذهن, وتفريغه عن العالم, حتى ينتهي إلى حالة يستوي فيها وجود الشيء وعدمه.
أما المرحلة الثالثة - أي مرحلة التنور - والكشف والمعرفة, فهي ثمرة المرحلتين السابقتين ويرون أن من وصل إلى هذه المرحلة نال «نيرفانا» حيث تنوّر عقله, وانكشفت له المعرفة, وهي ما يسمونه «يانا» ويعتبرونها معرفة ذوقية وهبية غير كسبية).(75)

(72) - هوستن سميث, أديان العالم, ترجمة سعد رستم, دار الجسور الثقافية, حلب, الطبعة الثالثة ٢٠٠٧, ص١٦٢-١٦٩ بتصرف.
(73) - لقمان لوا, نزعة الزهد بين البوذية والتصوف الإسلامي, رسالة دكتوراه, جامعة القاهرة سنة٢٠١٥, ص١٣٢.
(74) - عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, مكتبة أضواء السلف, الرياض, ١٩٩٩, ص٢٦٤- نقلا عن أصول البوذية, سانج جانترا راغام, ص٤٠٦-٤٤٩.
(75) - نفس المصدر, ص٢٦٥, نقلا عن كتاب بودها دهارما للقديس بانيا ناندا, بتصرف.

## المبحث الثالث
## قيمة النيرفانا

يعرض هذا الجزء من البحث أنواع النيرفانا ومكانتها في الفكر البوذي
وقد جاء في مطلبين.
المطلب الأول: أنواع النيرفانا.
قسّم البوذية «النيرفانا» إلى نوعين, نيرفانا دنيوية وأخروية.
أمّا الأولى فـ(يرى الباحث واسين أنتاسرا صاحب كتاب «المبادئ الهامّة في البوذية» المدوّن باللغة التايلندية, أنّها عبارة عن فناء شبه تام يحدث للقدّيس في خلال حياته, لأنّ جسمه لم يزل حيا, يحتاج إلى ما يحتاج إليه سائر الجسم, من المقوّمات الأربع «الطعام, اللّباس, السّكن, الدواء» أمّا نفسه فلا تحتاج إلى شيء لأنّها فانية, ومنطفئة لا تتعلّق بالحياة الدنيا.
أما الأخرويّ فيعتبره فناء تاما أو فناء الفناء, وهو موت القدّيس بعد أن نال نيرفانا, لأنّه في هذه الحالة لا يبقى منه شيء, سواء كان جسما أو روحا ويسمون هذه الحالة بـ«بارينيرفانا»).(76)
وممّا يؤكّد هذا المعنى ويوضحه ما جاء في مدونة البروفيسور حسن خليفة حيث قال (والفرق بين الدخول في حالة البرود أو الإخماد في هذه الحياة وبعد الموت أنّ الحالة الأولى تشير إلى إخماد وموت كل العيوب الأخلاقية وتحقيق الإنسان المثالي الكامل, بينما الحالة الثانية تضيف إلى الحالة الأولى موت كل مكونات الوجود المادي للإنسان والتّأكيد على عدم وجود النفس وموت كل ما يتعلق بالأنا والوصول إلى حالة من السّمو والتّعالي حيث لا موت ولا تحلّل بل هدوء وسلام, ولا انتقال من وجود إلى وجود آخر, ولا من ميلاد إلى ميلاد جديد).(77)
المطلب الثاني: مكانة النيرفانا في الفكر البوذي.
متّفق عند عقلاء الباحثين أنّ لكلّ دين هدف نهائيّ أسمى هو غاية الغايات ومنتهاها.
فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الهدف النّهائي في الهندوسية هو «البراهما» الذي يعتبرونه المصدر المطلق والهدف النّهائي لدينهم.
(فالخلاص عندهم يتحقق من خلال الاتحاد بـ«براهما».
لكن المعروف أنّ البوذية على النقيض مما عليه الهندوسية فقد رفضت عقيدة «البراهما» ومفهوم «الآتمن» وبالتالي رفضت مفهوم الاتّحاد بين «الآثمن» و«البراهما» والبديل الذي أتت به كهدف نهائي لها هو النيرفانا, إذا فالدّخول في النيرفانا هو الهدف الرّوحي النّهائيّ لها وليس الإتحاد مع براهما).(78)
وفي هذا الشأن قال بوذا وهو يقصّ قصته على أتباعه:
(كنت تائها في بحر التّناسخات وعبثا بحثت عن شاطئها ياله من ألم أن تتناسخ روحنا باستمرار, أن نولد, ثمّ نموت, ثمّ نولد ثمّ نموت وهكذا.
أخيرا اكتشفت عندما تخلّصت نفسي من البدن الفاني, والدّنيا الزائفة
بلغت نهاية المطاف وهي نيرفانا).(79)
ويقول القديس «فانيا ناندا»
(إنّ التّخلص من «كارما» ومنع تكرار الرجعة إلى الحياة, من أسمى ما تتطلع إليه النحلة البوذية, وهذه هي «نيرفانا» إنّها نواة التعاليم البوذية وخلاصتها, لأنها ثمرة من جهود بوذا الطويلة

وتجاربه الشاقّة, وقد جعلها بوذا هدفا أسمى لكل من تبعه, لما يترتّب عليها من الثمرة العظمى وهي التّوقف عن الولادة والموت, والفراغ النفسي من الإحساس بالألم والسعادة لخمود أسبابهما خمودا نهائيا).(80)

وإذا جاز إجمال مضامين هذا المطلب في عبارة موجزة قلت:

أنّ البوذي لا يبتغي بكبده المقود ورياضته غير النيرفانا ما يعني أنّها عمدة مقاصده.

(76) - نفس المصدر نقلا عن كتاب المبادئ الهامة في البوذية لأنتاسرا واسين, ص٢١٦.

(77) - محمد حسن خليفة, تاريخ الأديان, دار الثقافة العربية, القاهرة, سنة٢٠٠٢, ص٨٨.

(78) - نفس المصدر, ص٨٨, بتصرف.

(79) - عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, مكتبة أضواء السلف, الرياض, ١٩٩٩, ص٢٥٤, نقلا عن تريبيتاكا (سوتان) ص٣٢٨.

(80) - نفس المصدر, ص٢٥٤, نقلا عن قانون الكارما, ص١١٨.

# الفصل الثالث

## موازنة بين الفناء والنيرفانا

## (A comparison between the annihilition and the nirvana)

## تمهيد:

قبل الشروع في المقارنة بين الظاهرتين وتوضيح مواطن التّناصّ والتّشابه بينهما ومواضع التّباين أحببت التذكير أنّي اعتمدت في وصف وتحرير الظاهرتين على أقلام صوفية فيما يخصّ أمر الفناء, وبوذية في محطّات كثيرة فيما تعلّق بالنيرفانا حتّى لا يصمني المنخرط بالإجحاف, ولا يعذلني المعادي ويتهمني بإلباس الباطل ثوب الحقّانية.

إلى أن وصلت إلى هذا الفصل والذي سأنتهج فيه المنهج المقارن, كونه داعما للمنهج الوصفي وذلك بغرض الكشف عن أصالة الفناء الصوفي من عدمها, وتحديد أوجه الوفق والفرق بينه وبين النيرفانا.

ويجيء هذا الفصل كاشفا عن مقارنة بين الظاهرتين من حيث المفهوم وتقنيات التّحصيل والغاية من كل منهما.

كما جاءت مضامين هذا الفصل ضمن المباحث الآتية:

* المبحث الأول: موازنة مفاهيمية.
* المبحث الثاني: موازنة تقنية.
* المبحث الثالث: موازنة غائية.

## المبحث الأول
## موازنة مفاهيمية

يجيء هذا المبحث مقارنا بين ظاهرتي الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية من جهة مفهوم كل منهما مبيّنا أوجه الخلف في مطلب, وأوجه الوفق في مطلب آخر.

المطلب الأول: أوجه التناسب.

- يتماثل الفناء الصوفي مع النيرفانا البوذية في كونهما يمثّلان انعتاقا من قيود النفس وسطوتها وحظوظها, والشّاهد على هذا ما نجده من اتّفاق بين تعريف الكلاباذي في رائعته «التعرف لمذهب أهل التصوف» للفناء الذي قال في صدره (الفناء هو أن يفنى عن الحظوظ, فلا يكون له في شيء من ذلك حظ).(81) أي يفنى عن حظوظ نفسه ويتخلّص من أغلالها. ويتّفق هذا مع شطر من التّعريف الجامع للنيرفانا الذي نحتّه في المبحث الأوّل والذي قلت فيه أنّ النيرفانا حالة يتخلّص فيها السّالك من سلطة النفس وغوايتها.

- كما نجد تماهيا بين الفناء والنيرفانا من جهة إفناء الصفات البشرية الذميمة وهذا ماثل في مقالة من رأى أنّ الفناء هو (سقوط الأوصاف المذمومة).(82) ورأى النيرفانا على أنّها (إخماد نار الشهوة والغضب والضلال).(83)

- تتّفق النيرفانا مع الفناء في كونهما يمثلان السّعادة التي تتحقّق للسّالك في حياته بعد اقتلاع شهواته الجسدية ورغباته الدّنيوية لقولهم (النيرفانا حالة من السّعادة الأبدية).(84) والفناء (حالة من السكون والأمن والطمأنينة)(85) ولا بون بينهما ظاهريا من هذه الجهة.

- تجتمع النيرفانا والفناء في كونهما يعبّران عن مرحلة يشعر فيها الفرد بانعدام الشّعور بذاته نتيجة لاجتهاده ومجاهدته وكبده المقود في مواجهة شهواته النّفسية والجسدية. وهذا ما يجعله يدخل محطّة يفقد فيها الشعور بذاته ووجوده ونجد هذا في قولهم (النيرفانا مرحلة يشعر فيها الفرد بانعدام شعوره)(86) يطابق قولهم في الفناء من أنّه (إفناء المشاعر والرّغبات الأرضية).(87)

- تتناسب النيرفانا مع الفناء ظاهريا من حيث انفتاح بصيرة السّالك على الغيبيات وتهيأها لتلقي الواردات وذلك لما جاء في تعريفنا الجامع لمعاني مصطلح «نيرفانا» من أنّها (حالة تنفتح فيها بصيرة السّالك على الحقائق ويعرفها)(88) وتناسبِه مع من اعتبر الفناء (حالة يطّلع فيها الإنسان بعين بصيرته على عالم الغيب أو عالم الملكوت).(89)

المطلب الثاني: أوجه التباين.

- الفناء الصوفي يؤدي نفس المعنى الوارد في السّنة المطهّرة تحديدا في حديث جبريل عليه السّلام الذي أجاب فيه سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم عن ماهية الإحسان.

كما تتناصّ كلّ المعاني التي يضخها هذا المصطلح مع التّعاليم الإسلامية ما يعني أن ظاهرة الفناء الصوفي لها متكأ من الوحي الإسلامي, أمّا النيرفانا فهي نابعة من تفكير عقلي بشري شخصي قام به بوذا وهو يبحث عن الحقيقة, فهي إذا نتاج جهد بشري محض لا وحي يسندها ولا دين سماوي.

- من مفاهيم النيرفانا عند فرقة «المهايانا» المؤمنة بعقيدة التّأله هي التّلاشي في الإله والذوبان فيه والاتّحاد به فقد عُرّفت (بأنّها المرحلة التي يتّحد فيها بالكلّي).(90)

أمّا عند الصوفية المسلمين فالفناء عموما هو التّخلي عن الصّفات الدّنيئة والبقاء بجوار الله والاستغراق الكلّي في رصد شواهد الجمال الإلاهي. قال أبو القاسم فارس (الفناء حال من لا يشهد

صفته بل يشهدها مغمورة بمغيّبها).(91)
- كذلك من المعاني التي يقدمها مفهوم النيرفانا هو التّخلّص من «الكارما» أي من تكرار المولد ولا نجد رائحة لهذه الفكرة في البرادايم الإسلامي الصّوفي بتاتا.
- الفناء عند المسلمين حال ومرحلة مؤقتة يلجها السّالك في حياته ثم يستأنف نشاطه الطبيعي.
أمّا النيرفانا فهي نهاية المطاف وبلوغ المرام ودخول في عالم آخر أبدي. لذا قيل في تعريفها أنّها (التحرّر من العودة للحياة وآلامها).(92)
- تتباين الواردات والفتوحات بين الظاهرتين فالفتوح الصوفية علوية ربّانية لقوله تعالى:
﴿وَاتَّقُوا اللَّـهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّـهُ وَاللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. البقرة ٢٨٢.
والواردات البوذية سفلية شيطانيّة ذلك أنّه لا إمداد ربّاني من دون استعداد ولا يعدّ الاستعداد استعدادا إلّا إذا كان خالصا وموافقا للشرع.

(81) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٢.
(82) - عبد المنعم الحفني, الموسوعة الصوفية, دار مدبولي, القاهرة, الطبعة الخامسة, سنة ٢٠٠٦, ص١١٩٢.
(83) - جون كولر, الفكر الشرقي القديم, ترجمة كامل يوسف, المجلس الوطني للثقافة, الكويت, سنة ١٩٩٥, ص٢٠٢.
(84) - مازن رستم أحمد, النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي «دراسة تحليلية نقدية مقارنة», جامعة العلوم الإسلامية العالمية, الأردن,٢٠١٥, ص١٧٣.
(85) - نفس المصدر, بتصرف.
(86) - نفس المصدر.
(87) - نفس المصدر.
(88) - ينظر الفصل الثاني.
(89) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٦, بتصرف.
(90) - فوز بنت عبد اللطيف الكردي, المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة, مكتبة نور الإلكترونية, السعودية ص٤٠.
(91) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٥.
(92) - مازن رستم أحمد, النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي «دراسة تحليلية نقدية مقارنة», جامعة العلوم الإسلامية العالمية, الأردن ٢٠١٥, ص١٧٣.

## المبحث الثاني
## موازنــة تقنية

يعرض هذا المبحث مقارنة بين تقنيات وسبل بلوغ كل من الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية مبيّنا أوجه التناسب بينهما ومواطن التباين. كما جاءت كل جزئية منهما في مطلب.

المطلب الأول: أوجه التناسب.

هناك تشابه وتقارب بين الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية من حيث

الطريق وتقنيات الوصول إليهما ومن ذلك:

- ما ذكره الشيخ عبد الحليم محمود من أن التصوف الإسلامي يشترك مع البوذية في اتّخاذ الشيخ(93) ما يعني أنّ الشيخ المرشد الموجه لابد منه في المنظومتين لبلوغ المرام.

- وكذلك التشابه الذي يظهر في كيفية السّعي إليهما عبر طريق محدّد واضح المعالم عند كل منهما.

ومراحل هذا الطريق متنوّعة ففي البوذية يتكوّن هذا الطّريق من النظرة السليمة, والقول السليم, والعمل الطيب, والعيش السليم, والجهد الطيب, والفكر السليم, والكشف, بينما الطريق في الفكر الصوفي الإسلامي يتمثّل في التوبة والصبر والشّكر, والرجاء والخوف, والزهد, والتوكل, والرضا, والمحبة.

فالتّشابه هنا شكلي يكمن في كون الطريق ذا معالم محدّدة وكون المعالم ذات قيم خلقية وروحية معيّنة تتشابه فيما بينها في معظم الحالات وإن كانت سبل التعبير عنها متباينة.

- (وهناك وجه شبه آخر فيما يتعلّق بالممارسة وبذل الجهد لأجل الحصول على النيرفانا أو الفناء, إذ إنّ سلوك العابد البوذي أثناء المقامات وحصول النيرفانا تمثّل الوصايا الخمسة أساس الزهد البوذي وهي: الامتناع عن الطعام أكثر من مرّة واحدة في اليوم, والامتناع عن الانغماس في الملذات الدنيوية, أو استعمال الزينة والمجوهرات, أو النوم على فراش وثير, أو قبول الهدايا النقدية, وتشبه هذه الوصايا الأمور الأربعة التي بنى عليها متصوّفة الإسلام فلسفة سلوكهم وممارساتهم الخلقيّة, كما ذكر السهروردي في كتابه عوارف المعارف قال: «وقد اتّفق مشايخ الصوفية على أنّ بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلّة الطعام, وقلّة الكلام, وقلّة المنام واعتزال النّاس»).(94)

وهذا يعني أنّهما يشتركان في نبذ الإسراف ومحبّة الاعتدال في كلّ شيء, والابتعاد عن الصخب والبذخ والضجيج, والركون إلى السكينة والتوازن, فما كان الإسراف في شيء إلاّ شانه وما كان الاعتدال في شيء إلاّ زانه.

المطلب الثاني: أوجه التباين.

- يختلف السبيلان من حيث المصدر فمجموع الرياضات الصوفية أصولها في القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهّرة, فعلى سبيل المثال نجد لمقام التوكّل أصلا في القرآن الكريم وهو قوله تعالى ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾(95) ونجد لمقام الشّكر كذلك متكأ من القرآن يقول تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾(96) بينما الطريق البوذي في أحسن أحواله يكون ذا مصدر سماوي تعرض للتحريف والتزييف وإلّا فمصدره جماع الآراء والأفكار والتّأملات البشرية والنظريات القديمة.

وشتان بين المصدر الإلهي والمصدر البشري.
- التصوف الإسلامي لا يعتبر عقل السّالك ومجاهداته ورياضاته علّة مؤثرة لحصول الفناء والكشوفات والفيوضات. إنّمامردّ ذلك كلّه عنده إلى اللّطائف الإلهية والفضائل الرّبانية التي يجود الله بها كرما وتفضّلا لذا قالوا «الأحوال مواهب والمقامات مكاسب» ويقول الكلاباذي: (الفناء فضل من الله تعالى, وهبة للعبد وإكرام منه له, واختصاص له به وليس هو من الأفعال المكتسبة, وإنّما هو شيء يفعله الله عزّ وجلّ بمن اختصّه لنفسه واصطنعه له).(97)
أمّا النيرفانا في الفكر البوذي فالسّالك لا يبلغها إلا اعتمادا على عقله وتطهير نفسه.
وجماع كلّ هذا هو أنّ الفناء وهبي والنيرفانا كسبية.
- (في المقامات الثمانية البوذية لا نلاحظ أي إشارة إلى العلاقة الإيجابية بين طرفي التجربة الصوفية, بينما في التصوف الإسلامي تظهر الإيجابية بوضوح في مقامي التوكّل والرضا, حيث يرضى الصوفي بكلّ ما يسوقه الله له من مصائب ومتاعب إلى درجة قد تبلغ به إلى نوع توكل هو أقرب إلى التواكل.
وتتوضّح أكثر في أحوال المحبة والخوف والشوق والأنس ومشاهدة هذه العلاقة الحيّة والتي تنعدم في صرامة وسكون التصوف البوذي الشّاحب, والمتلفّع في أقصى حالاته بالشقاء والسلبية).(98)
وإيجاز كلّ هذا هو أنّ المحطّات التي يمرّ بها السّالك في طريقه إلى الفناء في التصوف الإسلامي تتميّز باستعداد وإمداد وتعامل مع الله تعالى واستحضاره عزّ وجلّ, بينما الطريق البوذي يعرف بأحاديته وسلبيته وعدميته.
- يرافق المقامات عند الصوفية جملة من الأحوال التي تؤلف سلسلة نفسيّة مماثلة.
وهي موهوبة من الله غير مكتسبة عن طريق المجاهدات والعبادات والرّياضات كالمقامات, بل هي نازلة تنزل من لدن الله إلى القلب فلا تدوم ولا يقدر السّالك لها دفعا, ولا يستطيع الاحتفاظ بها فوق ما أراده الله.
وتتمثّل هذه الأحوال في المراقبة والقرب والمحبّة والجوع والرّجاء والشّوق والأنس والطّمأنينة والمشاهدة واليقين, بينما لا نجد هذا في الطريق ذي الثماني شعب.
- (البوذي يتحمّل ويكابد آلام المجاهدة دون شعور بفرح أو ألم, بل يكبح كليهما ليصل إلى حالة من انعدام الشّعور ثم الفناء السلبي.
أمّا الصوفي فيكابد الألم للوصول إلى حالة السعادة المنشودة, ويفتح الأبواب على مصراعيها للشوق وفرحة الشهود حتى تطغى على عقله وحواسه, فيندفع في حالة غيبوبة عن الخلق والأغيار ويفنى ليعود في حالة الفناء شخصا آخر).(99)

(93) - عبد الحليم محمود, قضية التصوف المدرسة الشاذلية, دار المعارف, الطبعة الثالثة, ص٢٠٠ بتصرف.
(94) - مفهوم المقامات والفناء بين التصوف الإسلامي والروحانية البوذية, إسماعيل عبد الله وسيوطي عبد النّاس, مجلّة التجديد, المجلد ١٢, العدد ٢٤, سنة ٢٠٠٨, ص١٦٧.
(95) - سورة الفرقان, الآية ٥٨.
(96) - سورة إبراهيم, الآية ٧.
(97) - الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٦.

(98) - مفهوم المقامات والفناء بين التصوف الإسلامي والروحانية البوذية, إسماعيل عبد الله وسيوطي عبد النّاس, مجلّة التجديد, المجلد ١٢, العدد٢٤, سنة ٢٠٠٨, ص١٦٩.
(99) - نفس المصدر.

## المبحث الثالث
## موازنة غائية

يوازن هذا المبحث بين غاية السّالك البوذي والسالك الصوفي ليخلص إلى أهم نقاط التناسب بينهما وأهمّ أوجه الاختلاف ويتضمّن مطلبين.

المطلب الأول: أوجه التناسب.

- هناك شبه ظاهري بين الهدف النهائي عند السالك البوذي والسالك الصوفي من حيث كونهما يقصدان الاتصال بالمطلق فقد قيل أنّ (النيرفانا هي اتّحاد روح الفرد مع الآلهة)(100)

لكن ما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ الأمر مختلف عند الصوفية فهو اتّحاد معنوي لحظي يتجلى في التخلّق بأخلاق الله والاتّصاف بأوصافه.

- تتناسب الغايتين في الظاهرتين في كونهما ينشدان من خلال المجاهدة والمشقّة الكمال والسّعادة وإنهاء الآلام وهذا وفاق ظاهري.

- تتّفق الغايتين في كونهما يبغيان انعتاقا من قيود النفس وسطوتها وقد لاحظنا هذا في العرض السّابق.

- يشتركان في كونهما يرومان تلقي الواردات والكشوفات.

المطلب الثاني: أوجه التباين.

- يحلم السّالك المسلم من خلال تجربة الفناء بالاتّصال بتجليات الجمال الإلهي, والاتّصال هنا يعني تخلل النّور الإلهي لذات الصوفي حتى يصير لا يشعر إلا بالحقّ وهذه هي غاية الصوفي أن يذوب في كلّ مشاهد الجمال التي تتخلّل العالم, ولن يكون ذلك ممكنا حتى يستغرق الحبّ الإلهي كلية ذات الصوفي إلى درجةٍ يصمّه فيها عن كلّ مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه, ويعميه عن كل منظور سوى وجه محبوبه, ويخرسه عن كل كلام إلاّ عن ذكر محبوبه, وذكر من يحبّ محبوبه, ويختم على قلبه فلا يدخل عليه سوى حبّ محبوبه ويرمي قفله على خزانة خياله فلا يتخيّل سوى صورة محبوبه فيه.

يسمع وله يسمع, وبه يبصر وله يبصر, وبه يتكلّم وله يتكلّم.

وهذا يتماهى مع الحديث القدسيّ الذي يرويه الإمام البخاري والذي فحواه, (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به, وبصره الذي يبصر به, ويده التي يبطش بها, ورجله التي يمشي بها)(101) إلى آخر الحديث.

إذا (غاية الصوفي شهود الله على الحقيقة أنّه لا إله إلا هو ولقد شهد الله على الحقيقة وتشهد الملائكة على الحقيقة ويشهد أولوا العلم على الحقيقة أنّه لا إله إلاّ الله.

وشهادة التوحيد هي الغاية في دين الإسلام وهي دعوة الأنبياء جميعا وهي نفسها التي يلتمسها الصوفية بكلّ وسيلة)(102).

وعليه أقول غاية الصوفي غاية إسلامية وجوهر أهدافه جوهر أهداف الإسلام إنّها الشّهادة, إنّها شهادة أن لا إله إلاّ الله والإتّصال الذي ينشده اتصال شعوري مؤقت لا حقيقي سرمدي.

وعلى النقيض من هذا نجد أنّ المقصد الأسمى والهدف الأخير الذي ينبغي أن يجاهد من أجله بوذيو المهايانا وهي إحدى الفرق الكبرى في البوذية هو الإتحاد بالإله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

- كما يبتغي الصوفي بالفناء وجه الله تعالى وجنّته, بينما يفني البوذي حياته في الرياضة والمجاهدة من أجل (الحياة السّعيدة التي تعني التحرّر من الكارما السّمسارا والتّناسخ.
وذلك لاعتقاد بوذا أنّ لكلّ إنسان نهاية في دورته التّناسخية, ولا بد أن تنتهي رحلته في حياته الأخيرة بنيرفانا, سواء قربت أو بعدت على حسب مجاهدة كلّ إنسان).(103)
ونلاحظ من خلال هذا التباين الكبير بين الغايتين أنّ الأولى إسلامية سماوية والثانية أرضية وثنية.
- ينتهي البوذي إلى فناء وعدم مطلق, بينما الصوفي يحظى ببقاء ووجود سرمدي.
- قافية السبيل الصوفي بلوغ مقعد كمال وجذل وحبور, بينما يدّعي البوذي أنّ منتهى طريقه التحرّر والهدوء.
- يأمل الصوفي معرفة ربّه, بينما البوذي لا ربّ له فهو إلى سراب.
- النيرفانا هدف نهائي يسعى البوذي لتحقيقه, بينما الفناء حالة نفسية مؤقتة وهدف دنيوي لا سرمدي.

(100) - مازن رستم أحمد, النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي «دراسة تحليلية نقدية مقارنة», جامعة العلوم الإسلامية العالمية, الأردن ٢٠١٥, ص١٧٣.
(101) - أخرجه البخاري في صحيحه برقم: ٦٥٠٢, ص١٢٢١, كتاب الرقائق, باب التواضع, دار البصائر, الجزائر.
(102) - عبد الحليم محمود, قضية التصوف المدرسة الشاذلية, دار المعارف, الطبعة الثالثة, ص٤٣٥ بتصرف.
(103) - مفهوم المقامات والفناء بين التصوف الإسلامي والروحانية البوذية, إسماعيل عبد الله وسيوطي عبد النّاس, مجلّة التجديد, المجلد ١٢, العدد ٢٤, سنة ٢٠٠٨, ص١٧٠.

## خاتمة البحث

وتوصياته

إستكمالا للبناء المعرفي للدّراسة فإنّني أنهي فصولها ومباحثها ومطالبها بنتائج مستوعبة لأهمّ الخلاصات العلمية, ومجيبة عن أبرز التّساؤلات المطروحة. وهي كالآتي:

- خلص البحث إلى أنّ الفناء الصوفي هو: تخلٍ عن مذموم الأخلاق وتحلٍ بمكارمها ومشاهدة وتعلّق بالحقّ مع غيبة عن الخلق.

- توصّل إلى ماهية النيرفانا وحدّها ب: حالة السّلام التي يخلو فيها المرء من المعاناة ويتخلّص فيها من سلطة النّفس وغوايتها وينعتق من أغلال الحياة وشهواتها, ومن الكارما وتكرارها, ويتّحد بالكلّي, وتنفتح بصيرته على الحقائق ويعرفها.

- أظهر البحث أوجه الوِفق والخلف بين الظاهرتين ولاحظ أنّ التّشابه سطحي جدا تركّز في أساليب المجاهدة والرياضة والتّقشف ورغم هذا التّشابه تبقى خصوصية تقنيات تحصيل الفناء الصوفي الإسلامي جليّة. غير أنّنا لا ننكر هذا التشارك من أصله فالتشاركية بين الأديان أمر لا ينكره أحد, وقد عبّر عن هذه التشاركية والتشابه ربّنا سبحانه وتعالى فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾(104), فهناك تشابه بين الأديان ولكن مع هذا التشابه نؤمن بأنّ الدين الإسلامي له الخصوصية والخاتمية.

- رصد البحث فروقا جوهرية بين الظاهرتين من جهة المصدر والباعث فقد اكتشفنا سابقا أنّ مصدر الفناء سماوي ومصدر النيرفانا أرضي.

- واستنتجنا كذلك أنّ النيرفانا هدف نهائي وما سواها من مفردات البراديم البوذي وسائل خادمة له, بينما الفناء الصوفي مقارنة بموقعه في الفكر الإسلامي يعتبر من الوسائل الموصلة إلى الهدف الأسمى في الإسلام الذي هو رضى الرحمن ودخول الجنان, زيادة على هذا الفناء حالة شعورية مؤقتة بينما النيرفانا حالة سرمدية.

- كما توصلنا إلى بون شاسع من حيث الغاية والهدف فلم نجد واحدا من المتصوفة يقول «بالكارما» أو بالاتحاد بالله على الحقيقة ويتّخذهما مقصدا مثلما هو كائن في البوذية, وها هو تقي الدين ابن تيمية وهو أحد أبزر وأشدّ النقّاد للتصوّف ينزّه المتصوفة عن هذا إذ يقول: (وقد يقع بعض من غلب عليه الحال في نوع من الحلول أو الاتّحاد, فإنّ الاتّحاد فيه حق وباطل لكن لمّا ورد عليه ما غيّب عقله أو أفناه عمّا سوى محبوبه ولم يكن ذلك بذنب منه كان معذورا غير معاقب عليه ما دام غير عاقل, فإنّ القلم رفع عن المجنون حتّى يفيق,... وهذا كما يحكى أنّ رجلين كان أحدهما يحبّ الآخر فوقع المحبوب في اليمّ فألقى الآخر نفسه خلفه. فقال: أنا وقعت فما الذي أوقعك؟ فقال: غبت بك عنّي فظننت أنّك أنّي. فهذه الحال تعتري كثيرا من أهل المحبّة والإرادة في جانب الحقّ وفي غير جانبه وإن كان فيها نقص وخطأ فإنّه يغيب بمحبوبه عن حبّه وعن نفسه, وبمذكوره عن ذكره, وبمعروفه عن عرفانه, وبمشهوده عن شهوده, وبموجوده عن وجوده, فلا يشعر حينئذ بالتّمييز ولا بوجوده, فقد يقول في هذه الحال: أنا الحقّ أو سبحاني, أو ما في الجبّة إلّا الله ونحو ذلك وهو سكران بوجد المحبّة الذي هو لذّة وسرور بلا تمييز).(105)

وانطلاقا من هذه الفروق واستنادا على النصّوص والشواهد المعروضة في المباحث السّابقة أقول وكلّي ثقة أنّ الفناء الصوفي إسلاميّ أصيل تؤسّس لأصالته نصوص القرآن الكريم والسنّة النبويّة

المطهّرة والأدبيات الإسلامية وما شاع وذاع على ألسنة المستشرقين من مقالات علّته معروفة مشهورة عند أرباب الحجا فمعاداتهم للإسلام جعلتهم يصوّرون تراثنا العظيم كاقتراض ثقافي ممّن سبقنا كي يعرّونا من كلّ سبق وفضيلة وخصوصية, أمّا المقسطون منهم فأجزم أنّ التّشابه الفيلولوجي أوردهم كشوفاتهم لا المستند التاريخي.

وإنّ الدراسة إذ تقدم هذه النتائج فإنّها توصي بالآتي:

أعتقد أنّنا في زمن أصيب فيه الكثير من المسلمين في دينهم واهتّز عقدهم بسبب مقالات المستشرقين وأعداء الدّين من العلمانيين وغيرهم.

وعلى رأس هذه المقالات عزوهم لكثير من الظواهر الدينية الإسلامية: كالفناء والحجّ والمهديّ ورجم الزّاني ومحورية مكّة بالنسبة للعالم وعديد المعتقدات الإسلامية إلى الديانات والحضارات السّابقة وما هي إلاّ اقتراض ثقافي قام به سيدنا النبي أو تسربت بعده إلى ديننا.

لذا فإنّي أدعو اللّجّان القائمة على الأبحاث العلمية في جامعتنا والباحثين في كلّ مكان إلى توحيد الجهود لتحرير هذه الظواهر وإثبات أصالتها الإسلامية لصدّ هذا الوهن والهوان الذي أصاب ويصيب عقول المهزومين من مثقفينا.

هذا الذي آثرت أن أختم به هذا العمل المتواضع الذي أرجو أن يكون نافعا للغير خالصا لله تعالى وحده غير قالص, والله المسؤول أن يبلغ به السؤل, ويقابله بالقبول, إنّه خير مأمول.

وصلّ اللّهم وسلّم على سيدنا النبي وآله وصحبه أجمعين.

(104) - سورة البقرة, الآية ١٨٣.

(105) - تقي الدّين ابن تيمية, مجموع الفتاوى, طبعة الملك فهد, ١٤١٦هـ, ج٢, ص٣٩٦.

المصادر والمراجع


- إبن منظور, تهذيب لسان العرب, ج٢, طبعة ١, دار الكتب العلمية, بيروت, ص٣٣٨.
- محي الدين ابن عربي, إصطلاحات الصوفية, دار عالم الفكر, القاهرة, ص١٣.
- عبد المنعم الحفني, الموسوعة الصوفية, دار مدبولي, القاهرة, الطبعة الخامسة, سنة ٢٠٠٦ , ص١١٩٢.
- نظلة أحمد الجبوري, خصائص التجربة الصوفية في الإسلام, دار بيت الحكمة, بغداد, ص١٩.
- هالة العوري, الفناء في الإنسان, دار صفحات للدراسات والنشر, دمشق, الطبعة الأولى, سنة ٢٠١٣, ص ١٤٢.
- السهروردي, عوارف المعارف, دار الكتاب العربي, بيروت, الطبعة الثانية, سنة ١٩٨٣, ص٥٢٥.
- أبو العلا عفيفي, التصوف الثورة الروحية في الإسلام, دار الشعب, بيروت, ص١٦٦.
- محمد مصطفى حلمي, تقديم محمد حلمي عبد الوهاب, الحياة الروحية في الإسلام, دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري, طبعة سنة ٢٠١١, ص١٨.
- إبراهيم ياسين, دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي, دار المعارف, القاهرة, سنة ١٩٩٩, ص٦٥.
- نيكلسون, الصوفية في الإسلام, دار الخانجي, ترجمة نور الدين شريبه, القاهرة, الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٢, ص٢٨.
- التصوف بقلم مصطفى عبدالرازق ولويس ماسينيون, ترجمة دار المعارف الإسلامية, دار الكتاب اللبناني, لبنان,الطبعة الأولى, سنة ١٩٨٤, ص٣٨.
- أبي عبد الرحمن السلمي, طبقات الصوفية, تحقيق أحمد الشرباصي, دار الشعب, الطبعة الثانية, سنة ١٩٩٨, ص٧٤.
- أبو القاسم القشيري, الرسالة القشيرية, دار الكتب العلمية, بيروت ص٤٣.
- يد الله يزدان بناه, ترجمة علي عباس الموسوي, العرفان النظري مبادئه وأصوله, مركز الحضارة الإسلامي, بيروت, الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤, ص٣٢.
- سليمان ابن إبراهيم القندوزي, ينابيع المودة, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, ١٤١٨هـ, ج٣, ص١٤٧.
- سعاد الحكيم, المعجم الصوفي, دندرة, بيروت, الطبعة الأولى, سنة ١٩٨١, ص٢٠٢ بتصرف.
- سورة القلم, الآية ٠٤.
- ابن عطاء الله السكندري, التنوير في إسقاط التدبير, دار صبيح, القاهرة, ص٤٠, ٤١ - بتصرف.
- سورة الأعراف, الآية ١٤٢.
- عبد القادر محمود, الفلسفة الصوفية في الإسلام, دار الفكر العربي, القاهرة, الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦, ص٦٤٤ - بتصرف.
- سورة التوبة, الآية١٠٠.
- الطوسي, اللمع, تحقيق عبد الحليم محمود, دار الكتب الحديثة, مصر, ١٩٦٠, ص١٦٦.

- أحمد ديب, منهجية الدرس المصطلحي في العلوم الإسلامية, رسالة دكتوراه, ٢٠١٨-٢٠١٩, الجزائر, ص١٠٢.
- مجدي محمد إبراهيم, التصوف السني حال الفناء بين الجنيد والغزالي, مكتبة الثقافة الدينية, الإسكندرية, الطبعة الأولى,٢٠٠٢, ص١٨٦.
- الغزالي, الأربعين في أصول الدين, دار الجيل, بيروت, الطبعة الأولى, سنة ١٩٨٨, ص٤٥.
- عبد القادر الجيلاني, فتوح الغيب, تحقيق فالح الكيلاني, طبعة مركز الإعلام العالمي, بن غلاديش, الطبعة الأولى, سنة ٢٠١٤, ص١٣٠.
- عبد الحليم محمود, أبو مدين الغوث, دار المعارف, مصر, ص١٢١.
- الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي, رسائل ابن عربي, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الأولى٢٠٠١, ص١٧.
- حسن الفاتح قريب الله, فلسفة وحدة الوجود, الدار المصرية اللبنانية, القاهرة, الطبعة الأولى, ١٩٩٧, ص١٣٧.
- أبو الوفا التفتازاني, مدخل إلى التصوف الإسلامي, دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة, الطبعة الثالثة, ص١٩٨.
- أبو الوفا التفتزاني, ابن سبعين وفلسفته الصوفية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣, ص٤١٥.
- محمد أبو ذينة, أبو الحسن الشاذلي, دار التركي, تونس, ص٩٨.
- أحمد كمال الجزار, العشيرة المحمدية, الطبعة الأولى, ١٩٩٧, ص٥١.
- الشيخ لعسل عابد أحد شيوخ الطريقة المختارية بمستغانم.
- الكلاباذي, التعرف لمذهب أهل التصوف, دار الكتب العلمية, بيروت, ص١٤٦-١٤٧ بتصرف.
- سيدي محمد الحراق, من أنوار تجليات الملك الخلاق في تآليف سيدي محمد الحراق, دار الكتب العلمية, بيروت, ص٢١٨.
- عبد الله نومسوك, البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها, دار أضواء السلف, الرياض, ص٢٥١.
- مازن رستم أحمد, النيرفانا البوذية والفناء في التصوف الإسلامي «دراسة تحليلية نقدية مقارنة», جامعة العلوم الإسلامية العالمية, الأردن,٢٠١٥, ص٦٤.
- علي زيعور, الفلسفة في الهند, مؤسسة عزّ الدين, بيروت, الطبعة الأولى, سنة ١٩٩٣, ص٢١٣.
- لقمان لوا, نزعة الزهد بين البوذية والتصوف الإسلامي, رسالة دكتوراه, جامعة القاهرة سنة ٢٠١٥, ص١٣٢.
- محمد حسن خليفة, تاريخ الأديان, دار الثقافة العربية, القاهرة, سنة ٢٠٠٢, ص٨٨.
- عبد الحليم محمود, قضية التصوف المدرسة الشاذلية, دار المعارف, الطبعة الثالثة, ص٢٠٠ بتصرف.
- فوز بنت عبد اللطيف الكردي, المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة, مكتبة نور الإلكترونية, السعودية ص٤٠.
- تقي الدّين ابن تيمية, مجموع الفتاوى, طبعة الملك فهد, ١٤١٦هـ, ج٢, ص٣٩٦.

المقالات العلمية:
- بن جبار سمية, المصطلح الصوفي عند سعيد حوى - مصطلحات التسليك أنموذجاً - مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية, كلية العلوم الإسلامية, جامعة الجزائر, المجلد ١٢, العدد ٣, رقم ٢٠, السداسي الثاني ٢٠١٨, ص٢٩.
- ماسيتوح أحمد وجميل هاشم, الوسائل العلمية لتحقيق الفناء في الإسلام والبوذية, مجلة GJAT, v3, Is2, Issn2232.0474, ص١٢٢.
- مفهوم المقامات والفناء بين التصوف الإسلامي والروحانية البوذية, إسماعيل عبد الله وسيوطي عبد النّاس, مجلّة التجديد, المجلد ١٢, العدد ٢٤, سنة ٢٠٠٨, ص١٦٧.
المصادر الأجنبية
- هوستن سميث, أديان العالم, دار الجسور الثّقافية, حلب, ٢٠٠٧, ص١٨٤.
- Robert wright, edited by nigelwarburtonwhatis nirvana? «aeon» journal 18/05.2018.
- Henrichdumoulin, Buddhisme in the modern world, Macmillan publishers, London, 1976 p17.
- موقع ميدان التابع لشبكة الجزيرة الإعلامية نقلا عن مجلة ذا أتلنتيك الأمريكية, ١٦/٠٤/٢٠١٩.
- جون كولر, الفكر الشرقي القديم, ترجمة كامل يوسف, المجلس الوطني للثقافة, الكويت, سنة١٩٩٥, ص٢٠٢.
- غولدزيهر العقيدة والشريعة في الإسلام.
- نيكولسون, الصوفية في الإسلام.